في المؤسسة الثقافية: التهافت



هل يحق لنا أن نسكت عن السلوكات المنحرفة التي تصدر عن بعض المثقفين أو على الأقل بعض المنتسبين للثقافة آتين إليها من خلال إبداع تتراوح قيمته بين الجودة وبين الرداءة، نسكت نحن الذين نقيم الدنيا ونقعدها عندما نلمس مثل هذه السلوكات لدى هذه الشريحة أو تلك من المجتمع، في هذه الفئة أو تلك من المسؤولين والموجهين لمصائر أمتنا، ونحن الذين نعطي من أجل إنشاء مؤسسة ثقافية نزيهة وصادقة وفعالة الشيء الكثير.

طرحت على نفسي وعلى كثير ممن يزورونني هذا السؤال بعد أن تتبعت _ عن بعد_ لكن بإمعان ما جرى في تحضير وعقد مؤتمر اتحاد الكتاب الأخير، شعورا مني بأن أمر هذه المؤسسة، عام، لا يقتصر عمن يحمل بطاقة منها، أو يشغل منصبا قياديا في أحد مستوياتها، كما يسعى البعض، مستنكرين كل تناول إن خيرا وإن شرا، إن إحسانا وإن إساءة، بزعم أن الاتحاد جمعية ككل جمعيات وشأنه لا يهم إلا من هم فيه.

إن ما أجمع عليه الحاضرون ممن ترشحوا وممن لم يترشحوا، ممن نجحوا وممن لم ينجحوا، ممن نالوا أصواتا كثيرة وممن لم ينالوا سوى ما مكنهم من اجتياز الامتحان العسير ولو بالقرعة، أجمعوا على أن هناك سلوكات غريبة سجلت، مثل أن يترشح للهيئة القيادية، كل من هب ودب إلى درجة بلغت أن أكثر من ثلثي الحاضرين ترشحوا، وانتظروا أن يقودوا هذه المؤسسة، ويمثلوا بواسطتها العبقرية الجزائرية، في الداخل والخارج. كما سجلوا أن الجهوية والعروشية والزمرية كانت عنصرا حاسما في النجاح أو في السقوط. وأن المثل والقيم الأخلاقية كانت غائبة تماما، وخلفت مكانها لكل أساليب الغش والخداع والسفسطة، واستعمال أساليب لا يمكن إطلاقا أن تصدر عن كاتب محكوم بمبدإ الخير والحق والجمال... استجلب كتاب لم ينشروا وكتاب لم يجف الحبر بعد عن صفحات تم طبعها على حساب صندوق دعم الإبداع، واستبعد كتاب من العاصمة ومن خارج العاصمة بأساليب مخالفة، منها توجيه الدعوة للمشاركة في آخر لحظة، تم إقصاء كل من تشتم فيه رائحة الجاحظية، بطريقة ملفتة للنظر، وتمت عودة أسماء سجلت في تاريخ هذه المؤسسة، الأرقام القياسية في الفشل وفي الانتهازية والوصولية، والتدجيل.

استعمل التهديد والوعد والوعيد داخل الكواليس بأنه إذا لم ينجح فلان أو علان تسحب الدولارات الموعودة لجائزة محتملة، أو أنه إذا لم ينجح هذا الفلان ينشأ اتحاد كتاب آخر (على المقاس)، بل إن البعض والعهدة عليهم يقول إن هناك من زار السحرة. وأن هناك من يبيع أصوات زمرته. يضاف إلى كل ذلك أسلوب الحوار المتبع والذي لا يمكن أن ينعت إلا بأسلوب حوار عصابات المافيا.

لقد جاءت هيئة بهذا الأسلوب،،، وستجيء في المستقبل هيئات بهذا الأسلوب، وستلتقي عيونهم بعيون الناس، وسيصرحون في وسائل الإعلام متحسرين على غياب المثقف عن الساحة وعلى تهميش المثقف إلى غير ذلك.

ستلتقي عيونهم بعيوننا كما تلتقي عيون المجرمين بعيون ضحاياهم.

سأقول سرا وعلانية الآن وغدا، أن المؤسسة الثقافية أصيبت بنكسة، وأن المعربين، لم يستيقظوا بعد، وأنهم غير مؤهلين سوى للعب دور الأعراب (الأشد كفرا).

واحزناه.



بيان التبين

سابتدئ هذه الكلمة بقول للمرحوم عمار بلحسن في صدد حديثه عن واقع الثقافة في الجزائر، الذي تضررت من جرائه المجلة الثقافية والأدبية: "يبدو العالم الثقافي الجزائري رماديا، أشبه بصحراء سائدة، لا تنبت فيها إلا بعض نباتات الصبار التي تختزن ماءها ونسغها، مؤونة منذ سنوات تعتاش منه في انتظار غيث مستحيل، نحارص تمص مخزونها، متدهورة نحو التصحر النهائي، تذوي براعمها ويجف ضرعها وزرعها لمترك اليابس يعيش في دبالها بدون هوادة".

إن هذه المقولة تعكس بحق واقع المجلة الأدبية في الجزائر بما تعاني منه من مشاكل في الصدور والتوزيع والمقروئية والتمويل وغيرها.

لقد عرفت الجزائر منذ الاستقلال ظهور العديد من المجلات الثقافية والأدبية باللغتين العربية والفرنسية، أغلبيتها كان مآلها الاضمحلال، فنتساءل أين هذه المجلات من مثيلاتها العربية والغربية الأخرى كمجلة فصول والموقف الأدبي أو مجلة **magazine litteraire** أو مجلة**Lire** الفرنسيتين التي لازالتا تنير القراء في كل أرجاء العالم.

إن المجلة الثقافية والأدبية عانت قبل 1988 من سوء تسيير المؤسسات التي كانت تديرها حيث ساد فيها طابع الأحادية والإيديولوجيا والبيروقراطية المفرطة، ولم يكن للثقافة وللأدب فيها إلا دور المتفرج.

استبشر المثقفون خيرا حين انكسر الخطاب الأحادي في الجزائر، انكسارا سيسمح لاشك في تفعيل الحياة الثقافية وتنشيطها بكل الوسائل المكنة. وكان إصدار المجلات إحدى هذه الوسائل التي هب المثقفون إلى إنشائها ونشرها، محاولين التعبير عن التعدد والاختلاف الحاصل عن انكسار الخطاب الأحادي.ولعل الشعار الذي يعكس فلسفة الجمعية الثقافية"الجاحظية": (لا إكراه في الرأي) والذي تجسد في المجلة التي اصدرتها، لخير دليل على هذه الإرادة الحقيقية والأصلية في تجلية الكنوز الثقافية والأدبية والإبداعية التي يمكن لنا أن نستغني بها عن استيراد الأفكار كاستيرادنا للدقيق والزيت. وهي من بين المجلات القلائل التي لا زالت تصارع الزمن بكل تناقضاته وعراقيله من اجل الصمود والاستمرار وتأصيل اهدافها وخلق محيط ثقافي حيوي، وهذه الحيوية تتجسد فعلا في استمرار صدورها.

قد خاضت "التبيين"في ميادين عديدة ومتعددة، ولم تترك ميدانا ادبيا وثقافيا إلا وخاضت فيه، حيث عالجت العديد من المسائل والمشاكل التي طرحت على الميدان الثقافي والأدبي مثل إشكالية الكتاب الجزائري والعلاقة بين السياسة والثقافة وعنصر الحداثة والعلاقة الحضارية بين الشرق والمغرب وماهية الأدب المغاربي بكل أنواعه، حيث تناولت الرواية الجزائرية الناطقة باللغة الفرنسية بإفرادها لعدد خاص للكاتب الجزائري محمد ديب.

شارك في إثراء محاور المجلة كتاب جزائريون اغنياء عن التعريف، وكتاب كبار من بلدان المشرق والمغرب أمثال :محمد برادة وأمينة رشيد وعبد اللطيف اللعبي ومحمد بنيس ونجيب العوفي ...وكتاب من فرنسا أمثال: جاك بيرك وجان ديجو ومجموعة من المستشرقين الروس ...

فالمجلة كانت ولا تزال منبرا لكل الأفكار والتوجهات الأدبية والفكرية التي تشكل الأرضية الثقافية والأدبية الجزائرية والعربية والإنسانية.وهي تعد من المجلات القلائل التي لا زالت تصدر على الساحة الثقافية والأدبية الجزائرية منذ أكثر من عقد من الزمن بفضل إرادة رئيسها الكاتب الطاهر وطار ومختلف هيئات تحريرها التي تناوبت عليها. دون ان ننسى قراءها والشاركين فيها بابحاثهم ومقالاتهم.

من اهم المواضيع التي تناولتها المجلة، قضايا عامة ارتبطت ببعض المشاكل التي طرحت على المشكلة الثقافية والإعلامية الجزائرية، منها:

قضية الكتاب في الجزائر، حيث افرد لها عددان كاملان 2-3 تناولا بوضوح القضايا المختلفة المطروحة على الساحة الوطنية والتي يعاني منها الكتاب والقارئ على حد سواء،حيث نظرت للكتاب من حيث محتوياته ومن حيث متلقيه، والكتاب بالأرقام،والكتاب المدرسي،ودور دور النشر العامة والخاصة في صنع الكتاب وتقديمه للقارئ.

تناولت أيضا الفرق بين السياسة والثقافة وإلى أي حد يمكن ان يتداخل السياسي مع الثقافي، وما هي الخطوط التي لا يجوز لأحدهما أن يتجاوزها.

ونظرا للقفزة النوعية التي عرفتها الصحافة الوطنية بعد احداث أكتوبر 1988، تناولت المجلة بعض القضايا التي انجرت عن الظهور المكثف للصحف والمجلات، كمفهوم حرية الإعلام،ومهمة رجل الإعلام. وما هي الحدود التي على الصحافي عدم تعديها لكي لا يمس بحرية الآخرين.

كانت التبيين تتابع وتتفاعل مع جل الأحداث التي كانت تمر بها البلاد،ولذلك نجدها تعالج قضايا مثل سياسة الخوصصة،وكيف يمكن أن نتعامل مع هذه الظاهرة التي لم يعرفها الفرد الجزائري بعد الاستقلال، إضافة إلى ظواهر سياسية هي الأخرى لم يعرفها الإنسان كالحركات الإسلامية ومفهوم الدولة الإسلامية، حيث نجد لها مقالات عديدة في مختلف أعداد التبيين.

لكن الملاحظ ان القضايا الفكرية هي التي استولت على حصة الأسد في مجمل المقالات التي جاءت في المجلة وهذا يعود لأسباب عديدة، اهمها ان التبيين مجلة تنتمي إلى جمعية ثقافية يحمل عنوانها اسم رجل من أعظم الرجال الذين عرفتهم الحضارة الإسلامية، ألا وهو "الجاحظ" الذي لم يترك قضية ادبية ولغوية، أو فكرية إلا وخاض فيها بتفوق عظيم، اضف إلى ذلك أن المجلة أريد لها ان تكون مجلة ثقافية وإبداعية، ولا يشك احد في ان الإبداع لا يشمل فقط القضايا الأدبية البحتة، إنما يتجاوز ذلك إلى القضايا الثقافية والفلسفية والفكرية، إذ يكاد يتساوى عدد المقالات الفكرية والفلسفية بعدد المقالات الأدبية،بل هناك من الأعداد(5-9)من تجاوز عدد المقالات الفكرية فيها، المقالات الأدبية. ولا ننسى أيضا ان العديد من رؤساء التحرير الذين تحملوا مسؤولية التسيير العلمي للمجلة كانوا مثقفين ومفكرين بالمعنى الذي تحملهما كلمة مثقف ومفكر، نذكر من بينهم —دون ان ننسى فضل الآخرين-المرحوم يوسف سبتي والمرحوم بختي بن عودة والمرحوم عمار بلحسن، الذين صبغوا الساحة الثقافية والفكرية والأدبية الجزائرية بوضوح.

نجد انه من بين القضايا الفكرية والفلسفية التي عالجتها مقالات التبيين، ولا زالت مطروحة بحدة في الساحة الفكرية والثقافية قضية الحداثة في الثقافة العربية والحداثة والتراث وعلاقتهما بالإبداع والنهضة، ومكانة الحضارة والثقافة العربيتين من هذا المفهوم،والحداثة كما يتصورها المستشرقين أمثال جاك بيرك،أو مثقفين جزائريين يعيشون في فرنسا امثال محمد اركون ومحمد حربي، أو كما يتصورها كتاب جزائريون كبختي بن عودة وعمار بلحسن ويوسف سبتي وغيرهم ...

هناك ايضا قضايا العقلانية وعلاقتها بالفكر العربي القديم والحديث، لها ايضا علاقة بمفهوم الحرية، وعلاقة هذا المفهوم بمفهوم الصراع الحضاري والاجتماعي.

نجد ايضا قراءات في فكر العديد من المفكرين العرب والغربيين حيث نجد دراسة عن إشكالية تجديد الوعي التاريخي العربي وهذا في إطار قراءة في فكر عبد الله العروي، وقراءة أخرى في فكر الجابري، وقراءة في فكر الفيلسوف التاريخي الإيطالي فيكو.

هذه بعض القضايا الفكرية التي عالجتها مقالات التبيين معالجة مستفيضة، وقد ساهم في ذلك العديد من الدارسين والباحثين والمفكرين العرب والغربيين،ولازال العديد منهم وفيا للمجلة.

لكن رغم ذلك فإن الذين ساهموا في محاور المجلة لم يكونوا فقط أصحاب الشهادات العليا والخريجين من أشهر الجامعات العربية والغربية، بل كانت منبرا مفتوحا لكل الذين ساورتهم الرغبة في الإسهام والإدلاء بدلوه في قضية أدبية أو فكرية إذ نجد من بين هؤلاء الطلبة الجامعيين والصحافيين والمشتغلين في الحقل التعليمي والمبتدئين في الإبداع الأدبي وغيرهم، مهما اختلفت مشاربهم الفكرية والإيديولوجية واختلفت توجهاتهم الأدبية.

هنا يصل بنا الحديث إلى مختلف القضايا الأدبية والفنية التي طرحتها "التبيين" وتطارحها النقاد والأدبيين باختلاف اتجاهاتهم الأدبية والثقافية والفنية، فكانت الجدية والواقعية هما الصبغتان اللتان اصطبغت بهما المقالات. ولكي نكون منهجيين نحاول أن نصف بطريقة مختصرة مختلف القضايا الأدبية والنقدية التي عالجتها مقالات التبيين. ونبدأ بقضية المناهج الأدبية والنقدية المعروفة في الساحة الأدبية،إذ نجد مقالات عديدة عن التفكيكية وعن مدى تجلي هذا المنهج في تطبيقاته على الرواية، ونجد مقالات أخرى عن المنهج النفسي وعن قدرته في تفسير الظاهرة الأدبية تفسيرا يستجلي بوضوح مكنونات النص وصاحبه، ومقالات أخرى عن نظرية القراءة والتأويل وعن التلقي لشرح تلك العلاقة الوجودية بين النص الأدبي والكاتب والمتلقي. ونجد كتابات عن النظرية التداولية في تطبيقاتها على النص الأدبي. أما الأنواع الأدبية، فقد كانت جلها حاضرة في عالم التبيين.

إذ تراوحت المقالات بين الدراسات عن الرواية الجزائرية (الناطقة منها بالعربية والفرنسية) وغير الجزائرية، وعن المسرحية والقصة القصيرة والشعر. وقد افردت المجلة العديد من مقالاتها وملفاتها عن الرواية الجزائرية الناطقة باللغة الفرنسية والتي بلغت شهرة مؤلفيها جميع أصقاع العالم، إذ خصص ملف العدد الرابع لمحمد ديب، وقد شارك فيها كتاب عرب وغربيين أمثال محمد برادة والسيد بحراوي وأمينة رشيد والمستشرق المشهور بكتابات عن الرواية الجزائرية الناطقة باللغة الفرنسية جان ديجو Jean Dejeux ، والمستشرقة الروسية إيريكا نيكيفورنا. وقد أفردت "التبيين" أيضا عددا خاصا لنظرة المستشرقين الروس للأدب الجزائري، شارك فيها عدد مهم من هؤلاء أمثال سفيطلانا براجوغينا وغالينا جوغاشفلي وروبرت لاندا وستيبانوف، حيث تناولوا أعمال كل من الطاهر وطار ومحمد ديب ومولود فرعون وكاتب ياسين ومالك حداد وعبد الحميد بن هدوقة ورشيد بوجدرة.

كان للرواية المغاربية نصيبها في الدراسات التي أدرجت في مقالات التبيين،حيث تناولها بعض الدارسين من الناحية اللغوية كالحديث عن الرواية المغاربية الناطقة بالعربية وتلك الناطقة بالفرنسية، من ناحية الإبداع والتلقي ومن جهة الصراع الحضاري.

نجد ايضا دراسات عن روايات الطاهر وطار وروايات الطاهر بن جلون ورشيد بوجدرة وغيرهم. ولم تنس التبيين الكتاب والروائيين الذين صنعوا الكتابة العربية وأعطوها صبغة حضارية متفردة.

هذه بعض القضايا الأدبية التي تناولتها التبيين وعرضتها للقارئ العربي الذي تفاعل معها ايما تفاعل، ولا يمكن لنا أن نحصرها وهي لازالت تصدر بصعوبة ويتلقاها المتعطش للقراءة الفكرية والأدبية الجادة والمعمقة، رغم الصعوبات التي تعانيها الجاحظية في توزيعها.فالجمعية لا تملك الوسائل الجبارة التي يمتلكها دور النشر الحكومية أو بعض دور النشر الخاصة.فهي لا تملك شبكة لتوزيع المجلة ولا المنشورات الأخرى للتبيين.

بالنسبة للجزائر العاصمة،المؤسسة الوحيدة التي تتكفل ببيع المجلة بشق الأنفس هي ديوان المطبوعات الجامعية. فالمجلة تعاني الأمرين، ولذلك فإن وصلت إلى القارئ، فهي تصل عن طريق الأصدقاء والاقتناء الحميمي.فالجاحظية توصل المجلة بالمجان إلى قرائها الأوفياء الذين يعملون على تقديمها لأصدقائهم.

اما التمويل، فما عدا بعض المساعدات القليلة والتي تاتينا "مرة في الزمان"، فالجاحظية لا تملك إلا اشتراكات أعضائها وبعض عائداتها لتمويل المجلة. ونعتقد أن هذا الأمر لا يخص مجلة التبيين وحدها، بل لو نظرنا إلى كل المجلات الأدبية والثقافية لمعاهد وجامعات الوطن لوجدنا أنها تعاني من نفس المشكلة.وهنا يطرح لنا مشكل المقروئية الذي اصبح مشكلا عويصا في الساحة الثقافية الجزائرية وهذا ما جعلنا نفكر في إنشاء موقع في الإنترنت نقدم فيه للقارئ ما يصدر عن مجلتنا، في وقت أصبح الناس يستهلكون الهمبورغر أكثر مما يستهلكون الكتاب. وقد تم ذلك بالفعل.

اما بالنسبة لما يتعلق بالطلبات، التي نعتبرها نحن مساعدات، فتكاد تنعدم، إذ أصبحنا نقدم المجلة مجانا لبعض الجمعيات الثقافية والأدبية هنا وهناك في ربوع الجزائر.

اخيرا نقول انه رغم كل ما تعانيه مجلتنا-دون نسيان مثيلاتها الأخرى-فهي لاتزال صامدة، ولازالت تدعو قراءها إلى مساعدتها عن طريق مشاركتهم فيها بمقالاتهم وبحوثهم، لأن المجلة لا يمكن لها أن تؤدي مهمتها الحضارية إذ هجرها قراءة وكتابة.

اما في هذا العدد فتطالعون في محور دراسات في الفكر والمجتمع، مقالا لصاحبه: مزيان بن شرقي بعنوان: انتظام التاريخ في النسق الكانطي (تحليل لمفهوم النسق عند كانط وعلاقته بتصورهل للتاريخ)، وآخر للكاتب والمفكر التونسي الهادي التيمومي بعنوان هل كتب على الحرية أن تظل في العالم العربي لقاحا شبه فاشل؟ التجربة التونسية مثالا، وآخر للمستشرق الفرنسي دومينيك ماليه، بعنوان ما هو إسهام العرب في فلسفة القرون الوسطى؟

اما في محور "دراسات في اللغة والأدب"، فيطالع القارئ مقالا للدكتور عمار زعموش بعنوان: جدلية الواقع والفن في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" وآخر للدكتور عبد المجيد لعراس بعنوان: "مصادر الاحتجاج عند النحاة"، ومقالا للدكتورة خولة طالب الإبراهيمي "عن التداولية"، وآخر للكاتب والناقد المغربي عبد العالي بوطيب، عنوانه: السرديات واللسانيات... اية علاقة؟.

وفي محور النصوص المترجمة، أدرجنا مقالا للفيلسوف غيورغ غادامير، ترجمة الأستاذ محمد شوقي الزين، بعنوان "التأويل واللغة والعلوم الإنسانية".

وفي محور "طروحات" نجد ملفا سجاليا للأستاذ قاسم الشيخ بلحاج عن الظروف السياسية لنشأة الفرقة الإباضية ومقالا للأستاذ السعيد مومني، بعنوان: كيمياء الخيال "التجلي والفاعلية (لعازر عام 1962، لخليل حاوي نموذجا).

اما فيما يتعلق بالملف، فقد ارادت اسرة التبيين ان تعطيه شكلا مغايرا للشكل الذي جاءت عليه الملفات السابقة، فعمدت على طرح مجموعة من الأسئلة حول القضية اللغوية في الجزائر، لمجموعة من المختصين والجامعيين، ثم أدرجنا آراء هؤلاء عند الإجابة عن كل سؤال من الأسئلة الخمسة التي وضعت لهذا الغرض.

بن مزيان بن شرقي(*)

انتظام التاريخ في النسق الكانطي

(تحليل لمفهوم النسق عند كانط وعلاقته بتصوره للتاريخ)

يحاول الأستاذ بن مزيان بن شرقي أن يرسم لنا معالم التصور الكانطي للتاريخ حسب النسق الذي وضع هذا الفيلسوف الذي ينتقد المفاهيم السائدة في عصره في تفسير الطبيعة والإنسان بتفريقه بين عالم الأشياء وعالم الظواهر على مستوى نقد العقل.

ويقوم هذا النسق على التفريق بين الطبيعة والتاريخ وفق مخطط محكم، فتكون الطبيعة بالتالي مشترطا للحرية، وهذا يعكس صورة صراع تسوده قوة الشر والعداوة والطيش والفخر...

وقد انعكست هذه النظرة على تصور مجموعة من الفلاسفة أمثال شيللر وفخته وشلينج.

إن فلسفة كانط في التاريخ كانت تتويجا إضافيا لعمله الذي قام به في نقد العقل من جهة ومن جهة أخرى كانت تركيبا نهائيا لذلك الحوار الفلسفي الذي كان دائرا بين فلاسفة الأنوار والاتجاه الرومانسي ولذا يجب الانتباه منذ البداية بأن "فلسفة التاريخ الكانطية ليست جزءا مستقلا من نسقه النقدي، يجب ان تفهم وتفسر كتكملة بسيطة لفكره الأخلاقي"[1] وهو ما يمكن أن نقف عليه ضمن ذلك النص الذي كتبه سنة 1784 وحمل عنوان فكرة التاريخ الكوني من زاوية كسموسياسية لينشر ضمنه مسطرته وأفكاره حول عالم تسوده الطبيعة الخيرة للناس واتبعه بكتابه حول السلام العالمي.

لقد سعى كانط منذ البداية إلى محاولة إيجاد نفس القوانين الطبيعية لأعمال الإنسان مستخدما أحيانا الفكرة الرومانسية حول التربية البشرية -خاصة روسو- باعتبارها مبدأ يهتدى به في التفسير، وليس ذلك فقط إذ نجده يجمع كذلك بين الفكرة المسيحية حول العناية الإلهية وفكرة المجتمع المدني الذي يخضع لفكرة عليا التي طبعت الخطاب التاريخي الغربي فكيف يفسر كانط إذن التاريخ.

(*) أستاذ بجامعة وهران.

لقد حاول كانط أن يتفادى قدر الإمكان الأخطاء التي وقع فيها عصره ومن بينها الدمج والخلط الحاصل بين فهمه للطبيعة الإنسانية بموازاة الطبيعة الخارجية وذلك من خلال محاولة جر الطبيعة الإنسانية إلى الفهم الوضعي، ولذا راح يفرق بين عالمين عالم الأشياء في ذاتها أو الجواهر وعالم الظواهر حيث تمت التفرقة على مستوى ما نسميه عنده بنقد العقل.

ووفقا لتصوره الخاص لمفهوم النقد يعتقد كانط طبقا لتقسيمات العقل أن المبادئ الثلاثة للحساسية (الزمان والمكان والعلية) هي مقولات عقلية قبلية وبالتالي فهي ليست من معطيات الحس وإنما تخضع لها معطيات التجربة وهو ما يعرف عنده بالنومين، مصدر الانطباعات الحسية، بل أن العقل يتدخل في تنظيم التجربة. إن التجربة ليست انعكاسا سلبيا مثل العلم أو الأوهام بل التجربة نفسها من خلق العقل، وبهذا المستوى من التحليل يفرق كانط بين ما يسميه بالأفكار القبلية والأفكار البعدية.

إن فصل الظواهر الحسية وجعلها من معطيات العقل هو الذي جعل كانط بعد ذلك في نقد العقل العملي الذي خص به أعمال الإنسان، أن يدفع بها إلى مستوى الظواهر قابلة لأن تكون خاضعة للقوانين كغيرها من الظواهر الحسية مع اختلاف في المنهج الذي تعتمده العلوم الطبيعية، لأن أعمال الإنسان "تخضع للقوانين الأخلاقية،... بوصفها نتائج لأسباب"[2]، وعليه يمكن اعتبار التاريخ الذي يعرض لهذه الأعمال الإنسانية كظواهر يمكن عندئذ أن تخضع لقوانين الطبيعة.

لقد راح كانط يبحث عن هدف وغاية للطبيعة اعتقادا منه بأن لها هدف وغاية يجب الكشف عنها، والذي "لا يمكن فهم الطبيعة بدونه، إن هذه القضية ليست قانونا عالميا، ولكنها مع ذلك قضية ممكنة وذات قيمة، بل إنها ليست ذات قيمة فحسب ولكنها لازمة"[3]، وهذا ما تكشف عنه الطبيعة نفسها من خلال ظواهرها على مستوى كل جنس من نبات وحيوان، وحتى الإنسان حيث يصبح البحث عن غاية الوجود الإنساني هدف التاريخ الذي يهتم بدراسة الظواهر الإنسانية.

بهذا التصور والفهم حاول كانط أن يتجه لدراسة مصير الطبيعة الإنسانية إن غاية وهدف الطبيعة الإنسانية لا يمكن البرهنة عليه وفقا لقوانين الاستقراء، كما لا يمكن إنكاره بل يجب التسليم به طبقا لتصوراتنا حول النومين، لأن الظواهر الطبيعية في كليتها تكشف عن خطة تسعى لأن تتجسد ضمن مشروع وعليه تكون الطبيعة الإنسانية وفقا لمثل هذا التصور كذلك خاضعة لنفس الهدف أو الغاية، وهو في ذلك لا يقصد "أن هناك عقلا ماديا إسمه الطبيعة يتعمد وضع خطة تنفذ في التاريخ، وإنما يقصد أن التاريخ يتقدم كما لو كان هناك مثل هذا العقل"[4]، ولذا يجب البحث ضمن أحداث التاريخ عن تلك الخطة التي وضعتها الطبيعة، حيث يبدو بأن هذا ما دفع بكانط لأن يوازي بين خطة الطبيعة وخطة التاريخ بل أنه لا

يفرق بين الخطتين لأجل إدراك هذه الغاية.

إن المؤرخ لا يشاهد الأحداث من الخارج فقط كما كان يعتقد من قبل بل يقوم بتصويرها لأنه يلج باطن الأحداث، ولذا لا يمكن الاعتقاد طبقا لذلك، وكما كان الحال مع مؤرخي القرن الثامن بمشاهدة الأحداث من الخارج وإخضاعها للقوانين، بل يجب البحث عن هذه الخطة في اعمال الإنسان، وهذا ما يوضحه حينما يصرح قائلا "إنه من الغريب في الأمر من يسعى لكتابة التاريخ من خلال فكرة الدرس الذي يجب أن يتبعه العالم إذا أراد أن يتطابق مع أهداف عقلانية وأكيدة حيث يبدو أن هاجسا كهذا لا يمكن أن يتجسد إلا في قصة"[5].

من ثمة يكون من الواجب أن نبحث خارج الأحداث عما يربطها ويزرع فيها أبديتها، إن هدفا كهذا لا يمكن أن يكون سوى في البحث عن خطة الطبيعة الإنسانية والتي تنتهي في الأخير إلى البحث عن الحرية ذلك لأن الشعوب تنقاد بالضرورة إلى تنفيذ مخطط الطبيعة.

إن غاية فلسفة التاريخ كما تبدو في نظر كانط يكمن في الكشف عن مثل هذا المخطط، وعليه فإن عمل الإنسان سيكون لبلوغ الكمال بالبحث عن أفضل صور للتقدم، مما يجعله يحيا "..في حالات عدم الاستقرار والتوتر"[6] دائمة، كما أن هدف الطبيعة الإنسانية هو تنمية الشعور بالحرية حيث تتميز بالفعل الحر، والذي هو الفكرة الأساسية التي تستند إليها نظرية كانط في التاريخ.

إن الهدف من ذلك هو تنمية الحرية الأخلاقية ومادام هدف الطبيعة هو كذلك فإنه لا يتحقق إلا بتلك الصورة التي سطرتها الطبيعة للإنسان باعتباره كائنا يحيا وفقا لمبادئ العقل، الذي لا يبلغ كماله في الفرد الواحد بل يبلغه في الجنس البشري كله وعليه يكون الإنسان الفرد بحاجة إلى الآخرين ليكتمل ذلك الشعور، ووفقا لذلك "يكون التاريخ تقدما نحو سيطرة العقل، وهو في نفس الوقت إذكاء لهذا التعقل"[7] الذي ينزح نحو بلوغ أرقى صور التضامن الإنساني من خلال خطة عالمية للسلام.

تبدو هذه النظرة شبيهة بتلك التي روجت لها فلسفة الأنوار إلا أن الفارق يكمن في أن كانط يحصر فكرة التقدم أو السعي لبلوغ الكمال لا في الطبيعة، بل في التاريخ لأن كانط كان قد فرق من قبل بين الطبيعة والتاريخ وأعطى للطبيعة مفهومه الخاص لكي يأتي منسجما مع تحليلاته وهو مفهوم كما يبدو يتماشى وتقسيماته لمستويات العقل عنده ذلك أن "الطبيعة هي وجود الأشياء كما هي محددة بقوانين كونية. إذا ما حللنا هذه القوانين الكونية، سنجد بأنها ليست ميتافيزيقية وليست أنطولوجية ولكن منطقية غير تابعة لجوهر ونوع الأشياء في ذاتها ولكن لطبيعة حساسيتنا وفهمنا إن شكل حساسيتنا وفهمنا هو الذي يحدد الشكل العام للطبيعة"[8]

وعليه يأتي التصور الكانطي للطبيعة مشترطا للحرية، بمعنى أن المجتمعات التي تحيا حياة الطبيعة لا وجود في تصوراتها لفكرة التقدم أو لفكرة التاريخ لديها، ذلك أن الحيوانات تختلف عن مجتمع الإنسان بما منحته الطبيعة لهذا الأخير من عقل، وبالتالي فإن التقدم لا يحصل إلا في المجتمعات التي خرجت من حالة الطبيعة وبنت خطة لها لأجل تحقيق الحرية، لتصبح الحرية عندئذ شرطا للخروج من حالة الطبيعة وصورة لتحقق التاريخ "بالنسبة لكانط الحرية لا تعني مبدءا نظريا أو المجرد، هذا يعني أنها فكرة أو مسلمة عقلنا العملي، الحرية ليست معطيا إنبريقيا أو ميتافيزيقا ولكن عمل أخلاقي"[9] حيث تصبح الحرية وفقا لذلك واجبا نظرا لتوفر شرط الإرادة تبعا للطرح الكانطي **تستطيع** إذن يجب عليك.

إن هذا ما نجده لاحقا يتكرر عند هيجل مع فارق بسيط في التصور الذي يعطيه هيجل نفسه للحرية كمعطى ميتافيزيقي وذلك تماشيا مع تحليلاته وتصوراته.

إذا كانت النظرية المسحية ترى في هذا تنفيذا لإرادة الله، ونظرية عصر النهضة والتنوير كذلك ترى فيه بلوغا للفضلية الإنسانية فإن كانط يختلف مع هذا ويرى بأن هذه القوة التي تحرك الإنسان هي قوة الشر والطيش والفخر والعداوة التي انطوت عليها الطبيعة الإنسانية وهي إذا عملت هذا فإنها تفقد الإنسان كرامته رغم أن هذه الحالة "التي لا تعرف الاستقرار هي الوسيلة الوحيدة التي تستخدمها الطبيعة في استحداث تقدم في الحياة الإنسانية. وعدم القناعة (بالأوضاع) على هذه الصورة... إنما هو من نوع الاضطراب الذي الأنانية البحتة"[10].

إن كانط بهذه الكيفية يصور تاريخ البشرية على أنه صورة لهذا الصراع القيمي، ولذا كان يتطلع إلى مجتمع تسود فيه قيم السلام ويرسي فيه "نظام سياسي تسوده أسس معقولة فتنظم الحياة العقلية والعلاقات الدولية"[11] مثلما جاء في ما سمه كانط بمشروع السلام العالمي. إن المستقبل هنا والذي يجب أن تتبعه الحياة البشرية، مستقبل يستند إلى التعقل البحت، فالميل والشهوة نقيض العقل والإرادة الخيرة شر كتب على الإرادة الخيرة مصارعته ولذا يبدو كانط هنا بأنه يوسع فكرة هردر حول التربية البشرية.

انعكاسات الفلسفة الكانطية:

إن هذه الأفكار نجدها ولو بكيفية مغايرة أو أكثر توسعا لدى بعض تلاميذ كانط خصوصا منهم شيللر وفخته وشلينج، وأن هذا يظهر أكثر عند فخته وشلينج.

فشيللر قد اشتغل بالشعر والتاريخ ولكن من خلال كتابه تاريخ العالم من حيث طبيعته وقيمته، والذي يشير إليه كولنجوود دافع عن وجهة نظر كانط وسلم بأن دراسة تاريخ العالم لا يمكن أن تتم إلا ضمن الفلسفة لأن المؤرخ الفيلسوف عكس عالم الطبيعة يندمج في الأحداث بعواطفه "فتاريخ العالم -في حدود هذه الفكرة- هو تاريخ التقدم منذ عهد (الإنسان الحيوان) حتى المدنية الحديثة"[12] إلا أنه يختلف مع

كانط في أن التاريخ المبني على صورة تقدم للعقل لا ينتهي في المستقبل بل في الحاضر، والتاريخ لا يخص فقط كما نظر إليه كانط الأوضاع السياسية بل أنه يخص الفن والدين.

نجد هذه الصورة كذلك أكثر تجسيدا عند فخته والذي يعتبر في كتابه خصائص العصر الحالي 1806 أن لكل عصر خصوصيته يتميز بها عن العصور الأخرى وهذا المشهد هو الذي يقدمه لنا تاريخ البشرية في سلسلة متعاقبة وفقا لقانون تجمع النقيضين الذي يعبر عن مدلول عقلي لكل عصر من العصور فالأفكار "الرئيسية أو المفاهيم المجردة، التي تعتنقها العصور المتعاقبة، تؤلف فيما بينها سياقا من نوع السياق المنطقي، مادام يتألف في الأصل من سلسلة مدلولات مجردة"[13] وهكذا في سلسلة تركيبية من مقدمة إيجابية ونفيها بمقدمة سالبة يحصل المدلول الذي يليه والذي يتحول بالضرورة وفقا للحتمية إلى مقدمة من نوع جديد تبحث عن نفي لها وهكذا.

لكننا نجد أن المفهوم الرئيسي الذي يقدمه تاريخ البشرية هو البحث عن الحرية، الحرية المتعلقة كما يسميها فخته ولا يمكن تحقق ذلك إلا بالتغلب على العداء الحاصل بين العقل والطبيعة وهذا لا يمكن الكشف عنه إلا في الفن.

إن الحرية المتعلقة التي يريدها فخته هنا هي حرية الفن "الذي تلتقي فيه الطبيعة مع العقل حين يدرك العقل أن الطبيعة، نصفه الثاني، وأن العلاقة بينه وبينها لا تستند إلى الطاعة، وإنما هي علاقة إشفاق وحب"[14] وضمن هذا التصور فإن الإنسان يكدح لبلوغ الحرية المطلقة، إنه يضحي بنفسه وبإرادته لأجل بلوغ هدف يظن أنه هدفه الخاص.

وعلى العكس من كانط الذي كان يظن بأن هذه الخطة وضعتها الطبيعة والإنسان ينفذها فإن فخته يتحدث عن تلك العلاقة الحيوية (وهذا ما سيكشف عنه هيجل لاحقا)، أما شلينج فإنه حاول أن يربط بين فكرة كانط التي يرى من خلالها أن الظواهر الحسية هي موضوعات مصدرها العقل وتصور فخته للعلاقة بين المتناقضات كتعبير عن المطلق إذ فيه يختفي التناقض رغم أنه يتحول إلى صورة اخرى، ومن ثمة هناك مجالين للمعرفة الطبيعة والتاريخ وكل مجال مادام لا يتم إدراكه إلا بالعقل فإنه تعبير عن المطلق.

ووفقا لهذا يمكن "تقسيم هذا التطور التاريخي من حيث خطوطه العريضة إلى قسمين: مرحلة يتصور فيها الإنسان أن هذا المطلق هو الطبيعة.. ثم تأتي المرحلة الثانية التي تصور المطلق على أنه التاريخ أو التطور المتواصل، الذي يتيح للإنسان أن ينجز هذا المطلق بمحض إرادته"[15] وهكذا يصبح التاريخ هو تعبير عما نسميه بالمطلق حينما يصبح هذا المطلق هو نفسه العقل كظاهرة يمكن معرفتها أو أداة تعريف.

الهوامش:

(1) E. Cassier Ibid p140

(2)كولنجوود "فكرة التاريخ" ترجمة بكير خليل (د، ط) لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1961 صص177، 178.

(3) صبحي محمود "في فلسفة التاريخ" (د، ط) دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1994 ص199.

(4)كولنجوود "المرجع السابق" ص184.

(5) E.Kant Idée d'une histoire universelle Tr J.Muglioni Ed Bordas 1988 p25.

(6)ويدجيري المرجع السابق ص 218.

(7)كولنجوود "المرجع السابق" ص 187.

E.Cassier Ibid p133(8)

E.Cassier Ibid p138(9)

(10)المرجع نفسه ص191.

(11) المرجع نفسه ص 196.

(12) المرجع نفسه ص 198.

(13) المرجع نفسه ص 201.

(14) المرجع نفسه ص 209.

(15) المرجع نفسه ص 217.

د. الهادي التيمومي(*)

هل كتب على الحرية أن تظل في العالم العربي لقاحا شبه فاشل؟ التجربة التونسية مثالا(**)

في حديثه عن مسألة الحرية السياسية في تونس، يعمل الدكتور الهادي التيمومي على تفسير الأسباب –وهي عشرة– والتي ساهمت في إخفاق التجربة الديمقراطية التونسية، رغم بقاء الحرية مطلبا شعبيا، منطلقا في ذلك من تاريخ تونس الحديث ومن واقعها.

تهتم هذه الورقة بمسألة الحرية السياسية في تونس، وعبارة الحرية السياسية تحيل مباشرة إلى الديمقراطية الليبرالية، وتمثل الديمقراطية الليبرالية كما هو معروف أرقى ما وصلته البشرية اليوم في مجال إدارة الشأن العام، أما الديمقراطية الاشتراكية –شأنها شأن نمط المجتمع الاشتراكي –فهي لا تزال مشروعا للإنجاز.

وبشيء من التبسيط، يمكن تعريف الديمقراطية الليبرالية بصفتها التعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والثقافية وخاصة التداول السلمي على السلطة السياسية بواسطة صندوق الاقتراع، والديمقراطية الليبرالية هي أحد الاختراعات الثلاثة التي قامت عليها الحداثة الغربية، أما الاختراعان الآخران فهما الاقتصاد الرأسمالي والدولة –القومية.

ومضمون الديمقراطية الليبرالية مضمون متغير باستمرار، إذ محتوى الديمقراطية اليوم ليس هو محتواها بالأمس، وهذا التغير المستمر ناجم عن تطور موازين القوى بين البرجوازية وخصومها، فقد اتخذت الديمقراطية أول الأمر طابع التحرر من جبروت الكنيسة والفكر اللاهوتي والتأكيد على محورية الإنسان في الوجود، وفي مرحلة ثانية جابهت البرجوازية الاقتصاد بشعار الحرية الاقتصادية "دعة يعمل دعة يمر"، وفي مرحلة ثالثة أصبحت الديمقراطية تعني تمتع الوطن –لا بحقوق سياسية لصراع العمال ضد البرجوازية، وفي مرحلة رابعة، أصبحت الديمقراطية

(*) أستاذ، تونس

(**) مداخلة ألقيت في ندوة الحريات الفكرية في شمال إفريقيا في جويلية 2000.

تعني مناهضة الشيوعية والأنظمة الكليانية مثل الفاشية والنازية، أما اليوم فقد أصبحت الديمقراطية حسب أنصارها "نهاية التاريخ" والتنظيم السياسي الذي ليس بالإمكان أحسن منه خاصة بعد انهيار الأنظمة الملكية والكليانية والاشتراكية.

إن مشروع هذه الورقة ليس تكرار البديهيات التي تزخر بها الكثير من الكتابات العربية مثل التأكيد على أن الحرية هي جوهر الإنسان، وأنها تفتك ولا تعطى وأنها ضرورية للتنمية الاقتصادية...الخ

إن الإحباط شبه الذريع للديمقراطية في تونس رغم ظهور مقدماتها منذ النصف الثاني من القرن 19 يفرض التساؤل عن أسباب عدم تحول الديمقراطية إلى مطلب شعبي؟ وستحاول هذه الورقة الإجابة على هذا السؤال بدون أي تشنج أو تحمس، رغم الطابع الملتهب للموضوع.

إن الحكم السائد في تونس اليوم ومنذ الاستقلال السياسي عن فرنسا (1956) هو الحكم الاحتكاري المتشدد، والتعددية السياسية التي برزت منذ بداية ثمانينات القرن 20 تعددية تكاد تكون شكلية، وممارسة الحريات التي نص عليها دستور 1959 مثل حرية التعبير والصحافة والاجتماع والنشر... ممارسة محدودة جدا لا تكاد تذكر، والتونسيون عاشوا أجانب (barbares) في بلدهم تحت الاستعمار الروماني والبيزنطي والوندالي، ثم رعايا (sujets) تحت حكم العرب والمسلمين، ثم أهالي (indigènes) تحت الحكم الفرنسي بين 1881، ثم رعايا من نوع جديد neo-sujets) منذ 1956).

إن الواقع السياسي في تونس اليوم غير مريح بالمرة، لكن للأمانة يجب القول إنه إذا ما طرحنا قضية علاقة التونسي بحكامه على المدى التاريخي الطويل فإننا نكتشف بما لا يدع أي مجال للشك إن النظام التونسي الحالي أكثر تسامحا من كل الأنظمة السياسية التي تعاقبت على تونس منذ عهد قرطاج (في القرن السابع قبل الميلاد)، وهي أنظمة أغلبها إستبدادية دموية فظيعة.

إن تونس لا تزال بلدا متخلفا على الأصعدة العلمية والتكنولوجية والاقتصادية رغم بعض الإنجازات المعتبرة التي تحققت منذ الاستقلال، وفي اعتقادي كما يكون الاقتصاد والمجتمع تكون السياسة، فالاقتصاد والمجتمع المتخلفان لا يمكن إلا أن يفرزا سياسة متخلفة أي لا ديمقراطية، إلا أن ما يثير الدهشة هو إقبال النظام التونسي بكل حماس على تبني الكثير من مقومات الحداثة الغربية إلا الديمقراطية، فالجميع يعرف أن الدولة التونسية دولة شبه لائكية، وأن التشريع عصري وموحد، وأن الإدارة محكمة التنظيم، وأن الكثير من المؤسسات الاقتصادية تدار بصفة عقلانية وبتقنيات متطورة جدا، وأن المرأة حاصلة على نفس حقوق المرأة الغربية، وأن برنامج الحد من النسل برنامج موفق إلى حد كبير، وأن المجتمع تخلص بفعل الدور التربوي للدولة من الكثير من مظاهر الخرافة والدروشة والعادات السمجة. ويتساءل المرء بشيء من الغرابة عن استماتة النظام السياسي في تونس في التشبث بالنمط الاحتكاري للحكم رغم تحول الديمقراطية إلى تيار عالمي جارف، ورغم وجود ظروف داخلية مؤاتية لتطور الديمقراطية:

تجانس البلاد عرقيا ولغويا ودينيا وثقافيا، وجود نخبة كفأة ومحنكة ووفيرة العدد، طبيعة الشعب التونسي المسالمة والميالة إلى الاعتدال إلى درجة أن كلمة "سياسة" التي تتردد كثيرا في خطاب التونسيين اليوم لا تعني لديهم كيفية الوصول إلى السلطة السياسية والمحافظة عليها –وإنما تعني اللاعنف.

لقد تخلفت تونس اليوم في مجال الديمقراطية حتى عن ركب بعض الدول العربية والإسلامية، رغم أن النخبة التونسية كانت تاريخيا أسبق من كل النخب العربية والإسلامية مجال النضال من أجل الحرية، ففي أربعينات القرن 19 وضعت تونس اللبنة الأولى في صرح الديمقراطية، فألغت العبودية (1846)، وكان الجنرال الحسين أحد رجال الدولة المستنيرين يتباهى –أيام حرب الانفصال الأمريكية – أمام القنصل الأمريكي بتونس، بأن تونس سبقت الولايات المتحدة الأمريكية في مجال إلغاء الرق. وفي ستينات نفس هذا القرن، تحولت تونس إلى مركز إشعاع نهضوي لا يقل أهمية عن مصر أو الشام، وقد انبثقت من داخل الطبقة الحاكمة نخبة متشربة بالفكر الليبرالي الأوروبي على رأسها المصلح الكبير خير الدين باشا صاحب الكتاب الشهير "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وقد شغل هذا المصلح الوزارة الكبرى في تونس والصدارة العظمى في الاستانة، وقد وردت كلمة "حرية" 48 مرة في هذا الكتاب، وقد قال عن الحرية "إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة".

لقد كان خير الدين وأنصاره مثل المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف والجنرال حسين المشار إليه ومحمد السنوسي ومحمد بيرم (الخامس)... ألخ يعتقدون أن التدهور العام للبلاد التونسية تحت ضغط الدول الأوروبية ذات التطلعات الاستعمارية، وعجز البلاد عن التصدي الإيجابي لذلك الضغط، يتطلب على المدى العاجل تأويل الشرع الإسلامي بما يتماشى وتحويل النظام السياسي من "حكم الإطلاق" إلى حكم ملكي مقيد بدستور، وهذا الاصلاح الذي وقع الشروع في تطبيقه في قلب الإمبراطورية العثمانية تحت اسم "التنظيمات الخيرية" كفيل في نظرهم بتوفير الأمن لمكاسب الرعية وحمايتها من جور الحكام، ويتطوير قوى الإنتاج، ويجعل تونس في مأمن من الهيمنة الأوروبية المتربصة للبلاد. وكان هؤلاء المصلحون المستنيرون يهدفون في قرارة أنفسهم إلى إدخال تونس على المدى المتوسط والبعيد في الطريق الرأسمالية على الطريقة البروسية (la voie prussienne)، أي جر الطبقة الحاكمة المحلية إلى التحول عن طوعية وبطريقة تدريجية وسلمية إلى طبقة رأسمالية، والسير بالتالي على خطى "التمدن الأوروباوي" كما كانوا يقولون. وقد نجح هؤلاء الإصلاحيون في إصدار أول إعلان لحقوق الإنسان في تونس هو "قانون عهد الأمان" عام 1857، وفي إصدار دستور 1861، وهو دستور لا يعرف الكثيرون أنه أول دستور في العالم العربي والإسلامي قاطبة.

وبعد سقوط البلاد تحت الاستعمار الفرنسي عام 1881، قامت حركة وطنية تحررية قارعة الاستعمار الفرنسي باسم المبادئ الليبرالية للثورتين الأمريكية

وخاصة الفرنسية. وقد طالبت هذه الحركة منذ عشرينات القرن 20 بسن دستور للبلاد، إلى درجة أن أهم حزبين داخل هذه الحركة أصرا على تضمين كلمة "دستور" في تسميتيهما الرسميتين، وهما الحزب الحر الدستوري (القديم) والحزب الحر الدستوري الجديد.

وغداة حصول البلاد على استقلالها عام 1956، سارع الحبيب بورقيبة أول رئيس لتونس المستقلة بإصدار مجلة الأحوال الشخصية، فألغى تعدد الزوجات، ومنح المرأة التونسية حقوقا لم تحصل عليها المرأة في باقي العالم العربي والإسلامي، وفي العالم الموالي (1957) قضى على النظام الملكي وأرسى النظام الجمهوري وسن دستور 1959.

وفي عام 1977، أسس منشقون عن حزب الحاكم "رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان"، وهي أول منظمة من نوعها في العالم العربي. واخيرا نشير إلى "الاتحاد العام التونسي للشغل"، وهذه المنظمة النقابية التي تجمع العمال والموظفين من أقدم المنظمات في العالم غير الغربي، إذ يعود تاريخها إلى 1924، وكانت تسمى آنذاك جامعة عموم العملة التونسية.

إن كل هذه الإنجازات في مجال تنظيم الحياة تنظيما ديمقراطيا لم تؤت أكلها إلا في حدود ضيقة جدا، وظلت أسماء بلا مضامين حقيقية، ولا بد من التأكيد أنها إنجازات كانت في أغلب الأحيان محصلة لمبادرات شخصية (خير الدين، بورقيبة، محمد علي الحامي، فرحات حشاد....) أو نتجا لضغط دول جنوب أوروبا المتاخمة لتونس وخاصة فرنسا، لكنها –على محدوديتها– لم تكن أبدا ثمرة لحركات اجتماعية طبقية، وهنا تكمن على هشاشتها وسر ضعفها.

فهل أن الجماهير التونسية جماهير مازوكية تحب الاستعباد وتكره الحرية والديمقراطية مثل كل الشعوب السامية كما يقول المستشرقون الأوروبيون القدامى؟ لماذا لم يضح الشعب التونسي بعد الاستقلال في سبيل الديمقراطية، بينما ضحى بالنفس والنفيس في سبيل الخبز (على سبيل المثال "ثورة الخبز: عام 1984) وفي سبيل الدين (تعاطف قطاعات شعبية عريضة مع حركة الاسلام السياسي منذ السبعينات من القرن 20).

إن مما لا يحتاج إلى برهان هو أن عدم اندفاع الشعب وراء مطالب الحرية والديمقراطية ليس جبلة كامنة في نفسه، فالشعب الانقليزي أول شعب صنع الرأسمالية والديمقراطية اعتبره في يوم ما الامبراطور الروماني يوليوس قيصر أغبى شعب في العالم !! إن الثابت أن هناك جملة من الأسباب الذاتية والموضوعية وراء نكوص الشعب التونسي عن الديمقراطية.

يمكن أولا إرجاع غربة الحرية السياسية في الديار التونسية إلى الموروث الإسلامي الذي لا يزال حاضرا بقوة في وجدان الشعب التونسي، وهذا الموروث قائم كما هو معروف على فكرة استئثار الأمير والأمير وحده بالحرية، وإلزام الرعية بالطاعة والامتثال، وهي الفكرة التي ركز عليها الفيلسوف الألماني هيغل عندما درس "الشرق".

إن فكرة الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من التراث السياسيي الأوروبي الحديث، ومن العبث البحث لها عن جذور في التراث الإسلامي الكلاسيكي.

إن الإسلام الذي عم الديار منذ أكثر من 15 قرنا دين عبادات ومعاملات يلف كل صغيرة وكبيرة في حياة الفرد، وهو يضم -علاوة على اللاهوت- نظما وتشريعات وحدود دينية واجتماعية، بينما يكاد يخلو الإنجيل على سبيل المثال من ذلك كله. وتأثير الإسلام في الفرد عميق جدا، ومهما ألححنا على هذه النقطة فلن نوفيها حقها. والإسلام -وخلافا للمسيحية- وجد نفسه مضطرا لبناء دولة لأنه جاء في منطقة لم تعرف أبدا مؤسسة الدولة، ومن هنا نشأ الخلاف حول علاقة الدين الإسلامي بالسياسة فهل هو دين فقط؟ أم دين دولة؟. والأمير هو خليفة نبي الله، ونقده ليس عملا مقبولا، لذلك لم يطالب أبدا أصحاب الرأي والمثقفين المسلمين بحق إبداء الرأي في حكم الأمير، وإنما طالبوا فقط بأن يكونوا وعاظه ومستشاريه، وهذا ما يفسره كثرة كتب النصائح للملوك مثل تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك أو سراج الملوك للطرطوشي... ولم تنشأ أية نظرية حول الدولة في العالم العربي الإسلامي بصفتها مفهوما فلسفيا واجتماعيا وسياسيا، وظل الفقهاء يحلمون ببعث دولة الرسول والخلفاء الراشدين، مديرين بذلك ظهورهم للتاريخ، وظل الفلاسفة يحملون بدورهم بيوطوبيا المدينة الفاضلة، وظلت الشعوب تحلم بالمستبد العادل !! وليس هناك أثر لكلمة "حرية" في كتب المؤرخين العرب والمسلمين رغم أنها كتب حافلة بالأخبار عن مظالم وحشوهم بالتبن وتقطيع الأوصال وإخراج الروح من الدبر...الخ، وباستطاعتنا على سبيل المثال في كتابي أعظم مؤرخ عند العرب: "المقدمة" وكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" لابن خلدون، فلن نظفر بكلمة "حرية" ولو مرة واحدة، ولن نجدها كذلك في القواميس اللغوية الكبرى مثل لسان العرب لابن منظور (المتوفي سنة 1311 بعد الميلاد) أو جواهر القاموس للفيروز بادي (المتوفي سنة 1414 بعد الميلاد). إن مفهوم الحرية ينتمي إلى "ماهو خارج مجال التفكير" في الإسلام،[1] والحرية الوحيدة الموجودة في الجهاز المفاهيمي الإسلامي هي حرية الإنسان الحر مقابل الإنسان العبد. لقد كتب المفكرون الأوروبيون كثيرا عن ظاهرة "الاستبداد الشرقي" (بلغة فلاسفة الأنوار) عن "الباتريمونيالية" patrimonialisme وعن "السلطانية" sultanisme (بلغة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر)، وهناك من اعتبر الخضوع للاستبداد جبلة وبالعزوف عن السيطرة على الطبيعة وباحتكار الدولة للسياسة والاقتصاد وبتبعية المدينة للدولة وبسيادة العوامل الفوقية كالدين والسحر والشعوذة... وهناك من اعتبر الخضوع للاستبداد نابعا من سيادة نمط الانتاج الآسوي على مستوى القاعدة المادية لهذه الشعوب. إن من يقوم اليوم باستطلاع لدى الجماهير التونسية وخاصة منها الريفية يكتشف العجب العجاب: سيكشف أن الكثير من التونسيين يؤمنون بأن الحرية خرافة وبأن السلوك الأمثل للإنسان هو "كول خبزتك مسارقة" (مثل شعبي تونسي)، وبأن الرئيس الحالي زين العابدين بن علي أعطى حرية أكثر من اللزوم للتونسيين، وهو إجراء غير سليم لأن التونسي والعربي بصفة عامة لا يؤمن إلا بلغة العصا !! أما بورقيبة فهو في نظر هذه الجماهير شخص

غريب لأنه خرج من السلطة وهو لا يملك شيئا، أيعقل هذا؟ أليس هذا من علامات الساعة؟

إن الجماهير التونسية مصابة بيأس عميق وراسخ جدا من إمكانية ظهور حاكم وديمقراطي وغير متكالب على المال ومتع الدنيا، ويمثل هذا اليأس جدار تتحطم عليه آمال كل حزب سياسي يطرح على الجماهير التونسية إمكانية نظام سياسي بديل عن الأنظمة التي عرفها. وما أشبه اليوم بالبارحة، فعندما وصل الملك الفرنسي فيليب إلى الحكم عام 1830، نزل الجزائريون إلى الشوارع يهتفون بحياة "الري فيليب" (الري هو تحريف لكلمة roi الفرنسية أي الملك)، وعندما سقطت الملكية عام 1848 وقامت الجمهورية في فرنسا، نزل الجزائريون مرة ثانية إلى الشوارع يهتفون بحياة "الري بيبليك" ظنا منهم أن كلمة république (جمهورية) تعني ملكا (ري) اسمه بيبليك. إن هؤلاء الجزائريين (مثلهم في ذلك مثل كل التونسيين والجماهير العربية والمسلمة) لا يتصورون إمكانية أن يعيش شعب يتيما بدون ملك !!

حادثة ثانية تتعلق بمحمد الصادق باي ملك تونس بين 1859 و 1882. لقد كانت البلاد في عهده في أواخر ستينات القرن 19 تعيش مجاعات وأوبئة رهيبة، ومع ذلك أرسل أعوانه على البلاد طيرا أبابيل لاستخلاص الضرائب، لكنهم عادوا صفر الأيدي لأنه لم يعد هناك بالبلاد ما يجبى، فما كان منه إلا أن صاح فيهم مزمجرا متوعدا كما يفعل كل الطغاة: "من يأتي شاكيا بتعذر الخلاص نضيعه عند باب باردو كناية عن قطع رأسه، ثم قال للوزير بأعلى صوته ليسمع الحاضرون من العمال: أنا حكمت بالغضب على الخلاص، وعمل الخديم الاجتهاد في تنفيذ الأمر، وهؤلاء رعيتي، وهل ثم أحد يسألني في رعيتي" (هكذا !!).[2] إن الجملة الأخيرة أحسن ما يمكن التعبير به عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في نظر الكثير من التونسيين اليوم. لقد ذاق التونسيون الأمرين عبر تاريخهم الطويل من استبداد الحكام، والوحيدون الذين تمتعوا بحرية معتبرة في الماضي هم البدو وخاصة منهم أولئك الذين كانوا يعيشون ببعض الحرية مؤسسات كانت موجودة داخل المجال الذي تراقبه الدولة مثل الطرق الدينية ومؤسسات الأوقاف وجمعية الحرفيين، والسبب هو افتقاد للقدرة الإدارية التي يمكنها من مراقبة تلك المؤسسات بصفة مباشرة.

السبب الثاني الذي يفسر بقاء مطلب الحرية بمثابة النشاز في تاريخ تونس هو عدم ارتباط هذا المطلب بتحول مجتمعي حاسم ومصيري على غرار ما جرى في أوروبا الغربية إبان الصراع الضاري بين الإقطاع والرأسمالية، حيث كانت الحرية مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى البرجوازية الصاعدة. لقد بدات كما هو معروف إرهاصات نمط الرأسمالي تظهر في شمال إيطاليا منذ أواخر القرن 14، واكتملت تدريجيا مكونات هذا النمط الانتاجي في القرنين 18 و 19. وقد دار صراع مرير بين الطبقات الإقطاعية والملكيات الاستبدادية من جهة والبرجوازية الصاعدة من جهة ثانية. وجاهد الصناع للحصول على حق الانفصال عن الجمعيات الحرفية التي كانت تمنع المنافسة بين الحرفيين وتخنق بالتالي حرية الخلق والإبداع، كما

ناضلت المدن للحصول على استقلالها والتخلص من نير النبلاء الاقطاعيين. وقد مثلت المدن الحائزة على استقلالها جزر حرية وسط محيط الإقطاعيات الاستبدادية، كما دفعت الطبقات البرجوازية ثمنا باهضا من التضحيات لفرض حرية تداول الأرض وتنقل السلع والأشخاص، لذلك تمثل الحرية مكسبا جدا لا يمكنها التفريط بأي حال من الأحوال حتى ولو زلزلت الأرض زلزالها أثقالها.

أما في تونس –وكذلك الشأن في باقي البلدان العربية والإسلامية– فإن الإنتاج الرأسمالي لم يكن نتاج ديناميكيات مجتمعة داخلية، وإنما جاء في ركاب الاستعمار الغربي. وقد ورثت البرجوازية التونسية عن البرجوازية الغربية الآلات العصرية وطرق العمل والخبرة في التعامل مع العمال ومع الدولة. وقد نالت هذه النفائس لقمت سائغة ولم تشق لأجلها. وعندما حصلت البلاد على استقلالها عام 1956، انهمكت الدولة الناشئة في شد إزر هذه البرجوازية التي ظلت هزيلة زمن الاستعمار الفرنسي نظرا إلى طابعه التوطيني والعسكري. ويمكن أن نقول إن الدولة هي التي خلقت فعلا هذه البرجوازية، وقد حصلت هذه الطبقة من الدولة مجانا وبدون أية تضحية من أي برجوازي كان على ما ترغب فيه من قروض وتشريعات على المقاس وامتيازات جبائية وتجهيزات وطلبيات حكومية مربحة، كما أمنت لها الدولة السلم الاجتماعية من ركائزها وجود نقابات عمالية مدجنة (إطاحت الحكومة مرات عديدة بقيادات الاتحاد العام التونسي للشغل التي لا تنسجم مع سياستها). ويستحيل في تونس اليوم العثور على رأسمالي واحد "صنع نفسه بنفسه" كأن اخترع آلة أو استنبط طريقة عمل جديدة. إن كل البرجوازيين التونسيين بلا استثناء "نمور من ورق" ومدينون للدولة بكل شيء، ومن تعاديه الدولة أو تتخلى عنه ينهار بين عشية وضحاها. إن الرأسماليين التونسيين لم يمارسوا أي نضال من أجل "الحرية"، إذا لا نجد في تراثهم ولو مثقال ذرة واحدة من النضال الذي مارسته في سبيل الحرية البرجوازية الانقليزية في القرن 17 أو البرجوازية الأمريكية في القرن 18 أو البرجوازية الفرنسية في أواخر 18 والنصف الأول من القرن 19.

وحال الشغالين التونسيين ليس أحسن بكثير في مجال النضال لأجل الحرية من الرأسماليين التونسيين. إن العمال والموظفين التونسيين لم يعانوا ما عاناه نظراؤهم في الغرب من أيام عمل طويلة جدا ومن ظروف شغل رهيبة ومن أوضاع سكن مزرية ومن أحوال صحية فظيعة، كما لم يناضلوا ذلك النضال العظيم الذي شنه نظراؤهم في الغرب ضد أرباب الشغل، ذلك النضال الملحمي الذي حصدتهم من جرائه الأسلحة النارية بالآلاف (لنتذكر فقط كومونة باريس عام 1871). إنني لا أستقصي ما قام به العمال والموظفون التونسيون من نضالات لتحسين أجورهم وظروف عملهم، لكن هذه النضالات لا تساوي شيئا معتبرا-قياسا بنضالات نظرائهم الأوروبيين والأمريكيين. لقد حصل هؤلاء العمال والموظفون على الكثير من المنافع بدون أن يفعلوا شيئا يذكر للحصول عليها، وإنما الدولة منت عليهم بذلك لأسباب يطول شرحها. مثال واحد عن ضعف نضالية الموظفين التونسيين المنضوين تحت لواء منظمة نقابية معتبرة عتيدة وذات تاريخ

مجيد وهي الاتحاد العام التونسي للشغل، وهي المنظمة النقابية الوحيدة في البلاد: إن أكبر تهديد تمارسه الدولة ضد هذه المنظمة هو عدم اقتطاع رسوم انخراط الموظفين في هذه المنظمة من أجورهم مباشرة، لأنها تعلم علم اليقين أن أغلبية منخرطي هذه المنظمة غير مستعدين لتحمل بعض التعب والوقوف في الطوابير لدفع تلك الرسوم لمنظمتهم على غرار ما يفعلونه لدفع معاليم استهلاك الماء والكهرباء في منازلهم الخاصة.

إن عدم ارتباط الحرية في تونس بخضات اجتماعية وسياسية كبرى من الأسباب التي تفسر عدم ثبات أفراد النخبة التونسية في المطالبة بالحرية، فالإصلاحيون في القرن 19 لم يكونوا ممثلين لطبقة اجتماعية جديدة وثورية، وإنما كان ينتمون إلى طبقة اجتماعية تقليدية وما قبل رأسمالية، وخير الدين نفسه المعتبر رائد الحرية في تونس ومن روادها في العالم العربي والإسلامي كان يشغل خلسة عددا من العبيد في قصوره، وذلك بعد أكثر من ربع قرن من إلغاء الرق في البلاد، كما لا ننسى أنه إصدار قانون هو قانون الفلاحة عام 1874 فرض فيه على الخماس، وهو عامل فلاحي بالحصة، أن يبقى خماسا مدى الحياة !!،[3] وأغلب مناضلي حركة التحرر الوطني الذين أبلوا البلاء إلى متصلبين وحتى إلى أعداء للحرية، وذلك باسم شعارات ما أنزل الله بها من سلطان مثل الوحدة القومية ومقاومة التخلف، والدفاع عن الدين الحنيف وهيبة الدولة... إن هؤلاء المناضلين كانوا خليطا من أفراد ينتمون إلى مختلف شرائح المجتمع سواء أكانت شرائح قديمة (ملاكون، حرفيون، مزارعون) أم شرائح جديدة (أرباب شغل، عصريون، أصحاب مهن حرة، عمال في المدن...)، وما كان يجمعهم هو شعار عام جدا: استقلال تونس عن فرنسا. ومن بين هؤلاء المناضلين من كانوا تقدميين على المستوى الديني والاجتماعي والثقافي، ومن بينهم من كانوا محافظين. ونجد من بين الذين كانوا ينتمون إلى الشرائح الاجتماعية الجديدة من كانوا رجعيين في مواقفهم من الدين والمرأة... كما نجد من بينهم من كانوا ينتمون إلى شرائح اجتماعية هابطة لكن مواقفهم تقدمية في القضايا الدينية والاجتماعية والثقافية. إن التطابق إذن بين الانتماء للشرائح الاجتماعية الجديدة والموقف الطبقي التقدمي ليس حقيقة صارمة بالنسبة إلى تونس كما هو الحال في الغرب عن الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية.

وبعد وصول زين العابدين بن علي إلى الرئاسة عام 1987، التحق العديد من رموز اليسار التونسي بصفوف مؤيدي هذا الرئيس. وقد حصل الكثير منهم على مناصب مهمة في أجهزة الدولة، لكن ما يجب تأكيده هو أن هؤلاء اليساريين ليسوا ممثلين طبقتين للعمال أو للطبقات الشعبية – رغم ادعائهم العكس –، وإنما كانوا متعلمين ينتمون إلى الشرائح البرجوازية الصغيرة، والجميع يعرف ما جلبت عليه هذه الشرائح من تذبذب في المواقف وتأرجح بين الكتلتين الاجتماعيتين الرئيسيتين: كتلة البرجوازية وكتلة الطبقات الشعبية.

سبب ثالث وراء عزوف الجماهير الشعبية التونسية عن الاندفاع للمطالبة بالحرية هو قدم مؤسسة الدولة المركزية في تونس وعراقة تقاليد الانصياع لها.

إن تونس بصفتها كيانا سياسيا واضح المعالم، وخلافا لما يقوله بعض القوميين العروبيين، لم يخلقها الاستعمار الحديث، فتونس بحدودها اليوم تقريبا ظلت دائما هي نفسها منذ قيام دولة قرطاج، سواء أكانت دولة قائمة الذات أم مقاطعة لدولة أجنبية. وتونس بلد سهول، وليست بها حوائز جغرافية منيعة، ويسهل بالتالي على أي حاكم السيطرة على مجالها الجغرافي باستثناء ببعض الجيوب المحدودة. ولم تشكل البداوة والقبلية ابدا خطرا على الدولة في تونس، ولم تظهر بها "بلاد سيبة" على غرار الجزائر أو المغرب الأقصى أو ليبيا، وحتى سكان المناطق الجبلية والصحراوية الخارجون عن نطاق السيطرة المباشرة للدولة، فقد كانوا معترفين بهذه الدولة، والفرق الوحيد بينهم بقية السكان هو أنهم كانوا أقدر على التنصل من دفع الضرائب، والنسق الخلدوني (نسبة إلى ابن خلدون) لا ينطبق على تونس، وهذا النسق كما هو معروف يفسر تاريخ المغرب العربي بصفة عامة في "العصر الوسيط" بالعوامل الثقافية وهي أساسا الدعوة الدينية والعصبية القبلية وهو يعتبر هذا التاريخ عبارة عن تتابع أحقاب متشابهة، تستولي على الدولة في كل حقبة قبيلة من قبائل التخوم الجبلية والصحراوية التي لها عصبية عصبية قبلية قوية، ثم يؤدي نعيم الحضارة بتلك القبيلة إلى فقدان خشونة البادية وشجاعتها، فتضعف وتنهار وتستولي على الدولة قبيلة أخرى لها عصبية أقوى، وهكذا دواليك. إن هذا النسق الخلدوني لا ينطبق على البلاد التونسية، لأن تونس بلد ذو حضارة مدينية عمرها ثلاثة آلاف سنة، ولا يمثل البدو بها قوة ضاربة مثل نظرائهم في بعض جهات الجزائر والمغرب الأقصى وليبيا. ولعل أحسن دليل على ذلك هو أن الدولة الحفصية حكمت تونس –رغم استفحال البداوة بها – حوالي ثلاثة قرون (من بدايات القرن 13 إلى سبعينات القرن 16)، أي أنها دامت مدة أطول بكثير من الزمن الدوري الخلدوني.

إن عدم وجود "بلاد سيبية" في تونس هو ما يفسر عدم اهتمام علماء الانتولوجيا والانتروبولوجيا كثيرا بالبلاد التونسية. وتقاليد الخضوع للدولة قديمة جدا في تونس، وفي القرون الماضية كان وجهاء بعض القبائل المتخاصمة مع الدولة يتحاشون التصادم مع جيش الباين ويفضلون الهروب مع كامل أفراد قبائلهم والتوغل في الصحراء، وكانوا يكتبون للباي قائلين إن هروبهم "هروب طاعة وليس هروب تجنيح" (هكذا !!). وتوجد أمثال شعبية تونسية كثيرة تحث العاقل على طاعة أولى الأمر، وعلى تجنب الدخول معهم في خصام هو خاسره لا محالة حتى ولو كانت قضيته عادلة. وفي أيام الاستعمار الفرنسي (1881-1956) أصبحت كلمة "بوليتيك" (politique) تعني –لا السياسة– وإنما تعني إضاعة الوقت في الأشياء الفارغة.

سبب رابع وراء امتناع الجماهير التونسية عن المطالبة بالحرية هو المفعول الهدام للعصبيات الضيقة (القبلية والجهوية...) وخاصة للتعصب الديني.

إن الكثير من الكتابات العربية والإسلامية تعج بالفكرة التي مفادها أن التسامح وقبول حق المغايرة كان في تاريخ العرب المسلمين من القيم الرئيسية قولا وممارسة، أما في الكثير من الكتابات الغربية، فقد وقع لي العصا في الاتجاه المعاكس تماما، والإسلام اليوم في نظر

قطاعات عريضة من الرأي العام الغربي هو مرادف للتعصب البغيض والإرهاب الأعمى. واعتقادي أن التسامح -شأنه شأن الكثير من قيم عالم مثل التقدم والديمقراطية والاشتراكية... لا وجود لجذور له في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية.

إن نظرة شمولية على تاريخ العالم الإسلامي تكشف أن الاتجاه العام لقادة الرأي والقرار المسلمين في مرحلة أولى هو التصرف من موقع الحلم وغض النظر واللاتعصب، والسبب أنهم كانوا سادة العالم، وقد دام ذلك الوضع تقريبا حتى الحروب الصليبية وهجمات المغول والأسبان، لكن بعد هذا التاريخ ضعف المسلمون وأصبحوا في مواقع دفاعية، وأصبح التشبث بالقديم الذي "جرب فصح على حد قولهم هو الشعار المرفوع ورفض الآخر هو سيد الموقف. وإذا ما نظرنا إلى تاريخ كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي على حدة، فإننا على سبيل المثال قد نكتشف توجهات ربما تناقض الاتجاه العام الذي ذكرنا، ففي تونس ساد التعصب الديني منذ العصر الأغلبي (القرن التاسع بعد الميلاد). وقد لمح ابن خلدون إلى الظاهرة وفسرها تفسيرا ماركسيا قبل الأوان بالاعتماد على طبيعة القاعدة المادية للمجتمعات المغربية، إذ قال عن تمسك أهل المغرب العربي بالمذهب المالكي الذي هو مذهب النقل لا العقل ومذهب الاتباع لا الإبداع (والنقل والاتباع لا يمكن إلا أن يفضيا إلى التعصب): "... وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر، وأيضا فأكثرهم أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل".[4]

لقد كان الإمام سحنون (777م-854م) أول من فرض المذهب المالكي وقضى على أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى ومن يعتبرهم من أصحاب البدع وهم المعتزلة والخوارج، ولم يتورع في سبيل ذلك عن استعمال كل الوسائل بما في ذلك القتل.[5] أما الفاطميون الاسماعيلية، فقد نكلوا في فترة حكمهم (القرن العاشر) بخصومهم أشنع تنكيل وتفننوا في تعذيبهم[6]، وبعد انتقالهم إلى القاهرة، انقلب عليهم خلفاؤهم بنوزيري الذين تخلوا عن المذهب الشيعي وعادوا إلى المذهب السني، فقام السنة بعمليات تذبيح جماعية ضد الشيعة. ولم يكن الموحدون الذين حكموا تونس من 1160 بعد الميلاد إلى بدايات القرن 13 أقل تعصبا من سابقيهم، فقد كانوا ضالعين في الاستبداد بالرأي وفرضوا على اليهود الدخول بالقوة في الإسلام، وحرقوا كتب المذهب المالكي. وإذا كان "الناس على دين ملوكهم"، فقد كانت "الدهماء" في تاريخ تونس نسخة من "الخاصة" منفحة سلبيا ومزيدا فيها في مجال التعصب. ومن باب المثال لا الحصر، فقد وصف المؤرخ ابن أبي الضياف موقف العامة عام 1857 من "قانون عهد الأمان" في تونس قائلا: "صدر أمر الباي تسريح اليهود بلبس الشاشية الحمراء[7] وشراء ما يملك من الربع والعقار بالحاضرة وغيرها وانتحال الفلاحة... وقد كان اليهود في إيالة تونس بل وفي المغرب كله على حالة من المذلة والامتهان والإذاية التي اقتضت غيرة الله على مصنوعه... ولما وقع هذا التسريح من الباي أنف جهال الحاضرة وغيرها من ذلك ورأوه لجهلهم من أشراط الساعة، ومادور أن ما حل بالقطر من النقص في الأموال والأنفس والثمرات من أعظم أسبابه ظلم أهل ذمتنا".[8]

وفي القرن العشرين، استعمل أول حزب سياسي تونسي وهو الحزب الحر الدستوري التونسي (القديم) سلاح التفكير ضد الطاهر الحداد الذي نادى بتحرير المرأة في كتبه الشهير "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، ووصل الأمر بأحد أتباع هذا الحزب وهو رجل الدين الحنفي محمد الصالح بن مراد إلى حد كتابة كتاب كامل للتنكيل بالحداد هو: الحداد على امرأة الحداد وهو لم يقرأ بعد خصمه، كما استعمل الحزب الحر الدستوري الجديد (وهو حزب الحاكم اليوم في تونس) العنف ضد خصومه، وذلك منذ ولادته (1934)، فلجأ إلى حجة القوة لا إلى قوة الحجة كما كان يقال آنذاك لإزاحة منافسه الحزب الحر الدستوري (القديم) (أحداث ماطر وباجة في أواخر سبتمبر وبداية أكتوبر 1937)، وسطا كذلك بالقوة على قيادة جامعة عموم العملة التونسية عام 1938، وقاوم بكل تشدد منظمة صوت الطالب الزيتوني في بداية الخمسينات، كما طارد بقوة السلاح أنصار صالح بن يوسف الذين رفضوا عام 1955 خطة الحبيب بورقيبة المرحلية القاضية بقبول الحكم الذاتي ووقف الأعمال المسلحة ضد فرنسا، علما بأن أنصار بن يوسف لجؤوا بدورهم إلى السلاح لفرض رأيهم.

هذه أمثلة عن التعصب على المستويين الديني والسياسي، أما على المستوى الاجتماعي فحدث ولا حرج، فالقبلية التي انتشرت أيما انتشار في البلاد منذ القرن 11 بعد الميلاد غذت التعصب ورفض الآخر إلى درجة عدم التصديق، وشعار البدو الشهير "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" لا يحتاج إلى أي تعليق.

وعلاوة على القبلية، كانت تشق المجتمع التونسي تناقضات أخرى كثيرة في طياتها بذور التعصب، فهناك التناقض بين الشريط الساحلي وتونس الداخلية، والتناقض بين القرية والأخرى، والتناقض بين الحي والحي داخل نفس القرية أو المدينة والذي يصل حد الهوس (مثال: التناقض بين حي المنزل وحي جاره في مدينة قابس الذي خلده المثلان الشعبيان الشهيران " صحبتك في جاري زي اللي محضر للشتاء سفساري" و "المنزل بلاء منزل"). إن وجود كل هذه التناقضات هو ما جعل علماء الاجتماع الفرنسيين والانقلوساكسونيين يؤكدون أن السمة الأساسية للمجتمع التونسي قبيل 1881 ليست الوحدة وإنما الانقسام، ووصفوه بالمجتمع "الانقسامي" (segmentaire).

وفي تونس المستقلة (بعد 1956) "عادت حليمة إلى عادتها القديمة" رغم تغير الظروف ودخول البلاد في الحداثة بخطى سريعة، وساد تعصب رهيب العلاقة بين الأطراف السياسية المعارضة للنظام القائم وخاصة بين الطرفين الأكثر حركية وهما الكتلة اليسارية وكتلة الأصوليين الإسلاميين. كما حكم التعصب العلاقة بين الفصائل اليسارية والعلاقة بين فصائل الأصوليين الدينيين. يكفي أن نتذكر ما كان يدور في الجامعات التونسية في السبعينات والثمانينات من صراعات ضارية وصلت إلى حد استعمال الهراوات والسكاكين وحتى التعذيب الكهربائي للخصوم.

سبب خامس وراء عدم استعداد الجماهير التونسية للتضحية في سبيل الديمقراطية هو عدم إطلاق الاستعمار الفرنسي العنان للعملية الديمقراطية في

تونس ورسمه حدودا ضيقة لها، خلافا لما فعله الاستعمار البريطاني في بعض مستعمراته مثل مصر. إن الاستعمار الفرنسي لتونس لم يكن كله بلاء، بل كانت له بعض الإيجابيات، فقد أخرج تونس – أحببنا أم كرهنا– من "العصور الوسطى" وأدخلها في العالم المعاصر، ومن منافعه إدخاله جرعات من الديمقراطية في البلاد وقضائه على الاستبداد الشرقي الرهيب الذي عانت منه تونس آلاف السنين. لقد ظهرت في تونس زمن هذا الاستعمار (1881-1956) صحافة وجمعيات وأحزاب ونقابات حرة، لكن ما تتبعني الإشارة إليه هو أن الاستعمار الفرنسي لم يطور التعددية والديمقراطية في تونس إلا ضمن حدود ضيقة مقارنة بما فعله الاستعمار البريطاني في مصر على سبيل المقارنة، فلم تذق الجماهير التونسية ولو مرة واحدة طعم الاقتراع العام الحر والنزيه، فالبلديات وكذلك المجلس الكبير الذي أنشأ سنة 1920 والذي كان أعلى مؤسسة تمثيلية في البلاد، كانت كلها مؤسسات تعتمد التعيين وليس على الانتخاب.

لقد كانت العملية الديمقراطية أكثر تطورا في بعض المستعمرات الواقعة الاحتلال البريطاني، فقد كان هناك في مصر تنافس حزبي حقيقي وانتخاب جماهيرية حقيقة، ولهذا السبب لم يتحرج بعض كبار السياسيين الوطنيين المصريين والعرب –رغم عداوتهم للأنقليز ومقاومتهم له– من الإشادة بقيم الحرية والتسامح والاعتدال التي مارسها هذا الاستعمار في مصر، فقد أشار الإسلامي العربي محمد رشيد رضا في خطاب توجه به عام 1909 إلى أعيان طرابلس (لبنان) إلى "... بلاد مصر التي تمتعت بالحرية قبل بلادنا"[9] كما مدح العروبي الإسلامي عبد الرحمان الكواكبي في كتابة طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد الخديوي عباس الثاني لأنه نشر "لواء الحرية على أكتاف ملكه"[10] كما اعتبر في كتابه أم القرى مصر "دار العلم والحرية"[11]. أما الإمام محمد عبده، فقد قال عن الانقليز في مصر غداة قضائهم على الحركة العرابية "...لما دخلت رجال الانقليز، حقنت الدماء وأغمدت سيف الانتقام، وأخذت تباشر ما في نيتها من الإصلاح وإقامة منار الحرية على مقتضى ما نالته أمم أوروبا بأتعاب جسيمة وتكاليف شاقة في مسافة قرون عديدة"[12] وقال محمد عبده أيضا:"نعم، نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم وهي الأمة الأنقليز".[13]

أما في تونس فقد جنح الاستعمار الفرنسي –رغم الطابع السلمي لمقاومة الشعب التونسي– إلى فرض الحكم العسكري أو حالة الحصار ثلاث فترات طويلة: الفترة الأولى من 1881 إلى 1887 والثانية من 1911 إلى 1921 والثالثة من 1938 إلى 1955، كما أخضع طوال حكمه للبلاد (الذي دام ثلاثة أرباع قرن) كل منطقة أقصى الشمال الغربي ومنطقة أقصى الجنوب التونسي للحكم العسكري.

سبب سادس يفسر إحجام الجماهير التونسية عن التضحية في سبيل الديمقراطية هو ما جبل عليه حزب الحاكم من سلطوية لم يتدخل عنها أبدا.

لقد ولد حزب الحاكم اليوم في تونس (ويسمى اليوم التجمع الدستوري

الديمقراطي) عام 1934، وكان يسمى آنذاك بالحزب الحر الدستوري الجديد، وهذا الحزب من أقدم الاحزاب في العالم. وقد تزامنت ولاته مع فشل الأنظمة الديمقراطية الليبيرالية وهيمنة الأحزاب الكليانية مثل الحزب النازي الألماني أو الحزب الفاشي الإيطالي أو الأحزاب الشمولية مثل الحزب الشيوعي السوفياتي. وكان مؤسسة الحبيب بورقيبة يعتقد أن الانتصار على استعمار قوي مثل الاستعمار الفرنسي يمر بالضرورة عبر بناء حزب حديدي قائم على الانضباط "العسكري". وقد استعمل الحزب فعلا كل الوسائل بما في ذلك العنف لفرض هيمنة على الساحة السياسية الوطنية في تونس زمن الاستعمار الفرنسي. واستطاع بورقيبة بفضل شخصيته الكاريزمية إقناع الحزب بضرورة الولاء المطلق للحزب ولقائده. وعندما استقلت البلاد ووصل هذا الحزب إلى الحكم، اختار بورقيبة النموذج الاحتكاري للسلطة ورفض نموذج الديمقراطيات الغربية وخاصة نموذج الجمهورية الثالثة الفرنسية التي عاصرها، وألغى التعددية السياسية التي كانت موجودة في تونس زمن الاستعمار (منع الحزب الشيوعي التونسي يوم 1 جانفي 1963)، وقد اعتمد لفرض ذلك على شعبيته الواسعة وعلى الشرعية التاريخية التي أصبح الحزب الدستوري الجديد يتمتع بها، كما ساعده على ذلك عامل آخر هو عدم تعود الشعب التونسي على ممارسة الديمقراطية على نطاق واسع زمن الاستعمار. وكان بورقيبة مسكونا بهاجس "الفتنة الدائمة" التي عصفت بالبلاد طوال تاريخها وحالت دونها والفعل التاريخي المستقل. وكان يرى أن الديمقراطية لم يحن وقتها بعد، وأن المطلوب هو "وحده قومية" صماء وراءه لتحقيق التنمية التي هي "الجهاد الأكبر". وفرض بورقيبة نظاما مركزيا صارما قائما على حزب واحد ورأي واحد، وحول الدولة إلى "تنين" (le viathan) افترس كل شيء، فألغيت كل المؤسسات القديمة التي كانت توفر للفرد بعض الاستقلال عن الدولة مثل القبلية وجمعية الأوقاف والطريقة الدينية والتعليم الخاص، واختار بورقيبة السير على خطى الحداثة الأوروبية إلا فيما يتعلق بالديمقراطية، وهو -وإن لم يكن دكتاتورا- فقد كان حاكما فرديا لكنه مستنير، إذا قام بتحديث الدولة والمجتمع والثقافة، فبعث إلى الوجود دولة شبه لائكية، ورشد الممارسة الدينية، وحرر المرأة، ونشر التعليم العصري العقلاني. وقد أصبحت الدولة في عصره هي الفاعل الوحيد، وتحولت الجماهير تدريجيا إلى كتل بشرية غير قادرة على القيام بأية مبادرة مهما كان نوعها، ولا تتمتع بأي فكر إنشائي وتعول على الدولة الالاه (l'état providence) في كل شيء. لقد حرر بورقيبة البلاد من الاستعمار ومن التخلف بدرجة كبيرة، لكنه لم يحول التونسيين إلى مواطنين، وهذا أكثر خطأ وقع فيه. وقد تواصل هذا الواقع مع بعض التغيير الطفيف مع خلفه زين العابدين علي بداية من 1987.

سبب سابع يفسر عدم تحمس الجماهير التونسية للديمقراطية هو نجاحات النظام الاقتصادية منذ سبعينات القرن 20 وظهور شريحة وسطى عريضة وغيورة جدا على مكاسبها المادية ومستعدة لمقايضة حريتها بالمغانم المادية.

لقد حسن النظام السياسي لتونس المستقلة الظروف المعيشية لأغلبية سكان

البلاد كما لم يفعل ذلك أي نظام سياسي من الأنظمة التي تعاقبت على تونس منذ عهد قرطاج. والرأي عندي أن الازدهار الذي يتحدث عنه المؤرخون زمن قرطاج أو زمن الرومان أو غيره من الأزمنة هو ازدهار لفائدة أقلية قليلة من الغزاة الاجانب وبعض المحليين المتعاونين معهم. وتنطبق هذه الحقيقة كذلك على الأنظمة التي عرفتها تونس منذ دخولها في الحظيرة الإسلامية في القرن السابع بعد الميلاد، فالعصر الأغلبي اعتبره المؤرخون عصرا مجيدا، ومع ذلك عاشت جماهيره فقرا رهيبا، ففي زمن الفقيه المالكي الإمام سحنون روى أبو يعرب محمد بن تميم القيرواني في كتابه "طبقات علماء إفريقية وتونس "أنه رأى... رجلا من أهل البادية وأثر البؤس عليه ومعه أطفال، وكان يقضم الشعير كما تقضم الدواب".[14] وفي عصر الحفصيين الذي تحدث عنه المؤرخون بإعجاب، وصل فقر الجماهير درجة لا تصدق، فالفقيه أبو القاسم البرزلي (توفي سنة 1437 بعد الميلاد) إذا ما أراد التدليل على استشراء الفقر بإفريقية في عصره كان يثير مسألة البدوي البائس الذي لا يملك من الدنيا سوى ثوب بال يرتديه، هل يفرش طرفه للصلاة أم لا؟[15]

إننا لو استعرضنا تاريخ تونس منذ عهد قرطاج وحتى أواخر العهد الاستعماري الفرنسي، لوجدنا أنه لا تكاد تمر سنة دون أن تهتصر البلاد مجاعة أو على الأقل فاقة شديدة. وكانت إفريقية (تونس) تسمى في العهد الحفصي "أرض شمس وجراد وبرد وأعراب".

لقد تقلصت آخر جيوب الفقر الرهيب في تونس منذ سبعينات القرن العشرين، وقد حققت تونس في المجال الاقتصادي ما وصفه البعض ب "المعجزة"، فالمؤشرات الاقتصادية اليوم كلها خضراء: 70 سنة معدل الأجل المتوقع للحياة 2200 دولار معدل الدخل السنوي الفردي 80% من السكان يملكون مساكنهم، تمدرس شبه كامل في مرحلة التعليم الابتدائي، ما يقارب ثلث السكان النشيطين من النساء، نسبة تضخم سنوي أقل من 5% منذ 1992، معدل نمو سنوي في حدود 4% منذ 1987...

وقد عمل النظام السياسي منذ الاستقلال على تقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعية وخاصة على خلق "طبقة وسطى" عريضة. وقد سمى الوزير الأول في السبعينات الهادي نويرة هذا النمط من المجتمع بمجتمع "المقروضة"[16]. وبعث هذه "الطبقة الوسطى" العريضة هو ما وفر تلك السلم الاجتماعية شبه الكاملة التي عاشتها تونس منذ الاستقلال باستثناء بعض الهزات الطفيفة، وهذه "الطبقة الوسطى" غيورة على مكاسبها المادية ومقبلة على الحياة بشكل عجيب، ويمكن القول إنها قبلت بلا تردد مقايضة حريتها بالمغانم المادية التي أغدقها عليها النظام السياسي بشيء من السخاء، وينطبق عليها المثل الشعبي التونسي "اطعم الفم تستحي العين". إن كل من يزور تونس يلاحظ إقبال عناصر هذه الشريحة الوسطى على الاستهلاك الاستفزازي أحيانا وعلى نفخ الأوداج ("الهيبي") والميل إلى التأنق في اللباس والشغف ببناء المنازل الخاصة وباقتناء السيارات وبارتياد النزل... وتعيش هذه الشريحة الاجتماعية أكثر من إمكاناتها المادية وذلك بواسطة قروض الاستهلاك التي توفرها بسخاء الدولة والبنوك والمؤسسات الاقتصادية الخاصة مثل

مؤسسة "باطم" الشهيرة للمواد الكهربائية المنزلية.

سبب ثامن يفسر نكوص الجماهير التونسية عن الديمقراطية هو التطور الكمي والنوعي الهائل للأجهزة الإدارية والبوليسية وأجهزة حزب الحاكم والتداخل بينها:

لقد حصلت البلاد على استقلالها عام 1956، وبمرور الأيام بدا واضحا لقطاعات عريضة من الشعب أن الاستقلال ليس "الست قلال" (les cornes d'abondance) التي وعدهم بها بورقيبة أيام الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، وبدأت المصاعب تظهر وهذا طبيعي. وقد اتضح ذلك بكل جلاء عند فشل سياسة "التعاضد" بين 1962 و 1969 وهي نمط تركيم رأسمالي قائم على الإحلال محل الواردات وعلى إعطاء الأولوية للقطاع العام على حساب القطاع الخاص. وقد أضرت هذه السياسة الاقتصادية الفاشلة بالجماهير، وهو ما جعل الدولة بداية من 1970 تعود إلى السياسة الاقتصادية الليبرالية. ورغم تحقيق أرقام معتبرة (8% معدل نمو اقتصادي في السبعينات) وانتفاع الجماهير وخاصة الشرائح الوسطى بعوائد هذه التنمية، فقد ازدادت المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تفاقما أو ظهرت مشاكل لم يعهدها التونسيون من قبل (ازدياد التفاوت بين الجهات وبين الشرائح الاجتماعية، استشراء النزوح الريفي وتكاثر الهامشيين، بداية ظهور مشكل "فواصل" التعليم، تفاقم هزال الانتاج الثقافي بفعل التأرجح بين اللغة الفرنسية واللغة العربية وخاصة بفعل غياب حرية التعبير...) وقد بدأ منذ السبعينات مطلب الديمقراطية ينمو في صفوف النخبة المتعلمة وخاصة في صفوف طلبة الجامعات. كما أن العمال والموظفين بدؤوا يناضلون بحماس لمزيد تحسين أجورهم وظروف عملهم. وإزاء هذه التحركات المطلبية، لجأت الدولة إلى الإكثار من عدد أفراد جهاز الأمن وتنويع اختصاصاتهم وتطوير وسائل عملهم وتزويدهم بأحدث التقنيات الغربية. وقد وصلت تونس اليوم أرقاما قياسية من حيث عدد أفراد الامن الداخلي مقارنة بعدد السكان وقياسا بالكثير من البلدان التي تفوقها سكانا. وقد أثبتت هذه القوات الأمنية الداخلية صرامة ونجاعة في استئصال كل التنظيمات السياسية السرية اليسارية في السبعينات والأصولية الإسلامية في الثمانينات والتسعينات. وما يثير الانتباه هو سرعة سقوط التنظيمات ما فيها تلك التي لها وجود جماهيري لا يستهان به كالجماعات الإسلامية السياسية. وسرعة انهيار هذه التنظيمات دليل على تخلف طرق عملها، كما تعود هشاشتها إلى الكثافة السكانية، وإلى غياب المعاقل الجغرافية المنيعة التي يسهل الاندساس فيها، وإلى عدم استفادة السياسة والنقابة في تونس، فكأن كل تنظيم يبدا من صفر.

وإذا كانت الأجهزة الأمنية متطورة كميا ونوعيا، فإن أجهزة الإدارة لا تقل عنها شانا، فهذه الأجهزة ضخمة جدا، والدولة لها ممثلون في كل متر مربع من تراب الجمهورية. كما لا بد من الإشارة إلى ضخامة أجهزة حزب الحاكم وهو التجمع الدستوري الديمقراطي الذي يتمتع بإمكانات مادية وبشرية كبيرة جدا، وليس هناك فصل حتى ولو كان طفيفا بين أجهزة الدولة وأجهزة هذه الحزب.

أن كل هذه الأجهزة البوليسية والإدارية والحزبية (نسبة إلى حزب الحاكم، وكلمة

حزب في تونس تعني حزب الحاكم لا غير) تراقب كل كبيرة وصغيرة في البلاد مراقبة مجهرية، ويذهب البعض إلى حد القول باستحالة أي عمل سياسي سري في ظل هذه الأوضاع.

لقد خلق وجود هذه الأجهزة الكثيفة إحباطا ذريعا لدى كل الذين يطمحون إلى إصلاح النظام السياسي أو تغييره، ودبت اللامبالاة والعزوف عن الشأن العام في صفوف الجماهير.

سبب تاسع يفسر عدم زواج مفهوم الديمقراطية في صفوف الجماهير هو حداثة إجماع غالبية النخبة التونسية على مطلب الديمقراطية: إن الديمقراطية لم تصبح مطلبا لأغلب المسيسين المعارضين مهما كانت انتماءاتهم الإيديولوجية إلا بعد سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي. وقد ظهرت بداية من 1971 حركة منشقة عن حزب الحاكم –وكان يسمى آنذاك بالحزب الاشتراكي الدستوري – وأطلقت هذه الحركة على نفسها اسم حركة الديمقراطيين الاشتراكيين بداية من أواسط السبعينات، وقد ركزت على مطلب الديمقراطية وأصدرت جريدة "الرّأي"، وأسست "رابطة الدفاع في حقوق الإنسان"، إلا أن النظام القائم عرقل تطورها وظلت مقصورة على عدد من الإطارات والمثقفين.

أما اليساريون –وكانوا شيعا وعصائب كثيرة – فقد سيطروا منذ أواخر الستينات وحتى أواسط السبعينات على الجامعة، ولقوا بعض التعاطف من لدن عدد من أساتذة التعليم الثانوي والعالي، وكانوا يعتبرون أنفسهم "ثوريين" يعلمون على خلق نمط مجتمعي بديل، ولا يعتبرون أنفسهم معنيين بالديمقراطية "البرجوازية" الإصلاحية.

أما الاصوليون الإسلاميون، فقد أصبحوا في الثمانينات والتسعينات أهم حركة معارضة للنظام القائم، ولقوا تعاطفا شعبيا حقيقيا. وكانوا يهدفون إلى خلق مجتمع الشريعة الإسلامية، ويعتبرون الديمقراطية شعارا مستوردا من الغرب الكافر والملحد. أما بعد تراجعت حركتهم بفعل الضربات التي وجهها لها نظام بورقيبة وخاصة نظام زين العابدين بن علي، فقد أصبحوا يعلنون إيمانهم بالديمقراطية، فهل أن ذلك قناعة جديدة أم تكتيك سياسي؟ هذا هو السؤال الذي لا يعرف أحد الإجابة عنه.

أما الليبراليون ورثاء حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، واليساريون الذين بدأ أغلبهم يثبت إيمانه بالديمقراطية، فقد أصبحوا اليوم يمارسون بعض التحركات النضالية لارساء الديمقراطية وتطوير الحياة السياسية، في البلاد. وهناك حتى من اليساريين من أصبح ينظر للديمقراطية –لا بصفتها فكرة من اختراع طبقة اجتماعية معينة هي البرجوازية – وإنما بصفتها القيمة الأخلاقية الصالحة لكل زمان ومكان.

لقد أصبحت كلمة ديمقراطية تسمع في كل مكان في تونس، لكن شتان بين الإعلان عن إرادة ما والممارسة على أرض الواقع، فالديمقراطية لم تمارس أبدا في تونس إلا على نطاق محدود جدا، والمسؤول عن غيابها ليس النظام السياسي فقط وإنما التونسيون أجمعين، وقد رأينا أن الديمقراطية هي الغائب لأكبر في الثقافة السياسية للجماهير التونسية، وحتى لو أطلق العنان للديمقراطية بدون أي قيد، فلن تكون ممارستها سهلة، فهل هناك في تونس اليوم

ذرة واحدة من الديمقراطية في العلاقات في طلب العائلة؟

سبب عاشر يفسر كذلك عدم تحول الديمقراطية إلى مطلب شعبي عام في تونس هو تدخلات العالم الغربي في مسألة الحريات في تونس، وهي التدخلات التي شوشت الوعي بمسألة الديمقراطية لدى قطاعات لا يستهان بها من الرأي العام.

لا بد بادئ ذي بدء عن الحديث عن العالم الغربي وعلاقته بالديمقراطية في العوالم غير العربية الفصل بين الدول والشعوب، فإذا كانت تدخلات بعض الصحف أو بعض الجمعيات غير الحكومية نابعة في أغلب الأحيان من إيمان راسخ بأهمية الحرية والديمقراطية، فإن تدخلات الدول محكومة ولا شيء غير المصالح.

إن القضايا الصارخة التي عرفتها تونس منذ عهد بورقيبة حول مسائل حقوق الإنسان كالمحاكمات السياسية أو إضرابات الجوع أو حجز جوازات سفر بعض المناضلين، لم يكتب لها الذيوع والانتشار في أوساط الراي العام التونسي إلا لأن أجهزة الإعلام الغربية تحدثت عنها. كما أن أغلب تراجعات النظام السياسي التونسي عن تصلبه في ما يتعلق بحالات شخصية تهم حقوق الإنسان، كانت تحت ضغط الغرب وليس تحت ضغط الشارع التونسي أو التنظيمات السياسية التونسية المعارضة. من هنا لا نعجب من إيمان بعض مناضلي الديمقراطية والحريات في تونس بضرورة إبلاغ أخبار نضالاتهم أول الأمر للعالم الغربي ثم مرحلة ثانية إن أمكن للرأي العام التونسي، كما لا نعجب من إيمان البعض الآخر بأن التكنولوجيا الغربية مثل الفاكس والانترنات والفضائيات التلفزة ستفرض على تونس الديمقراطية حتى ولو لم تتحرك الجماهير التونسية لفرضها.

إننا لو قمنا باستعراض تاريخي لاكتشفنا أن ضغط بعض الدول الغربية قبل 1881 هو السبب الرئيسي الكامن وراء إلغاء الرق في تونس عام 1846 وإعلان "قانون عهد الأمان" عام 1857 وسن دستور 1861. إن الإقرار بهذه الحقيقة لا يعني انتقاء إرادة داخلية إصلاحية كانت تمثلها نخبة تونسية مستنيرة (خير الدين وأنصاره)، لكن هذه الإرادة كانت مع الأسف عاملا ثانويا والعامل الرئيسي هو الضغط الأجنبي.

لقد كانت الدولة الغربية ترمي في النصف الثاني من القرن 19 من وراء ضغطها على تونس إلى تحقيق الغايات التالية:

–إلغاء القرصنة البحرية التي كان يمارسها الأتراك حكام تونس، والتي كانت تعرقل التجارة البحرية الأوروبية في البحر المتوسط وتؤدي إلى استعباد ركاب القوارب الأوروبية المحجوزة.

–إجبار الدولة الدولة" التونسية على احترام الأجساد والأموال ومنعها من احتكار التجارة، وغاية الدول الأوروبية تسهيل دخول بضائعها ورؤوس أموالها إلى تونس وحصول تجارها على حق الاتجار داخل تونس وعلى حق امتلاك العقارات داخلها، ومنح المبشرين الأوروبيين حق الدعاية للدين المسيحي داخل تونس.

–تحقيق المساواة بين المسلمين واليهود في تونس، وكان أغنياء اليهود واسطة بين التجار والراسماليين الأوروبيين من جهة والسوق التونسية من جهة ثانية.

إن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الدول الأوروبية، بعد أن فرضت على تونس إصدار دستو 1861 عملت على عرقلة تطبيقية لأنه حد من مصالحها وخاصة لأنه ألغى بعض امتيازات الأوروبيين وفرض عليهم الخضوع للقانون التونسي.

إن الدول الغربية تمارس اليوم الدفاع عن حقوق الإنسان في تونس وفي بلدان أخرى كثيرة بذكائها ودهاء كبيرين، لا ننسى أن هذه الدول هي نتاج أعظم ثورة فكرية واقتصادية في التاريخ وهي الثورة البرجوازية، ولها أكثر من خمسة قرون من التجارب السياسية الثرية جدا، والسياسية التي تمارسها هي كما قال لينين (lenine) "الرياضيات العليا وليس الجبر" بينما السياسة التي تمارس في تونس وفي العالم العربي والإسلامي لا تزال في مرحلة ما قبل الجبر أو في مرحلة الجبر في أحسن الحالات. إن الدول الغربية تقيم الدنيا وتقعدها ضد "الإرهاب الأصولي الإسلامي"، ومع ذلك تمنح زعماء هذا الإرهاب اللجوء السياسي لأسباب "إنسانية" بينما الأسباب السياسية الخفية لا تخفى على أحد في الواقع. وتحسن هذه الدول اختيار التعلات الجيدة للتدخل في توني، إذ هي تستغل دائما قضايا ثانوية لكنها حقيقية كتعذيب مناضل سياسي أو حجز جواز سفره أو إضراب جوع احتجاجي يشبه مناضل سياسي... إلخ.

إن ما يجب تأكيده والإلحاح عليه هو أن الدول الغربية لا ترغب في تحول تونس إلى بلد ديمقراطي حقيقي لأن وجود ديمقراطية حقيقية في تونس معناه وجود نظام شعبي بأتم معنى الكلمة، وكل نظام شعبي لا يمكن إلا أن يكون مناهضا لفرنسا للولايات المتحدة الأمريكية... كما أن تدخلات هذه الدول في قضية الحريات في تونس تتسم بالتلاعب والتناقض، فمرة تتذرع هذه الدول بمسألة طفيفة فتضخمها وأحيانا تسكت عن مسائل هامة أو تهون منها. إن هذه الدول لا تسعى إلا إلى مجرد "انفتاح ديمقراطي" في تونس لا أكثر ولا أقل، وأهدافها هي:

-خلق مناخ سياسي وأمني واجتماعي في تونس يسمح لرأسمالييها بالعمل وتركيم الأرباح في أمان ولسياحها الذين يأتون إلى تونس بكثرة بالتمتع بعطلهم في جو هادئ.

-الحيلولة دون دخول تونس في أي تجمع وحدوي عربي حقيقي

-الدفاع عن اللغة الفرنسية في تونس (بالنسبة إلى فرنسا)، والحيلولة دون اكتساح التعريب لكل قطاعات الحياة اليومية.

-العمل على أن تبقى تونس جزءا من منطقة نفوذ فرنسا والحيلولة دون سقوطها تحت النفوذ الأمريكي.

-الضغط على تونس للتطبيع مع اسرائيل

إن وسائل الضغط على تونس هي الضغط الاقتصادي المتمثل في التهديد بعدم إرسال السياح إلى البلاد، وبسحب رؤوس الأموال الأجنبية، وبقطع تزويد تونس بالسلع والأدوية وقطع الغيار للمصانع، وعدم إيفاد الخبراء إلى تونس، وبحرمان الطلبة التونسيين من إكمال دراساتهم بالخارج. وتستعمل الدول الغربية وخاصة فرنسا وسائل الإعلام لمحاصرة تونس مثل الصحافة وخاصة جريدة "لوموند" (le monde) الفرنسية الشهيرة وكذلك الانترنات والفضائيات التلفزية التي اكتسحت الكثير من البيوت في تونس.

ولا ينبغي أن نتصور أن تونس تمثل مسألة مصيرية بالنسبة إلى الدول الغربية على غرار الدول العربية النفطية أو الدول العربية المواجهة لإسرائيل. إن البلدان الغربية مثل فرنسا لا تستنكف من تسليط بعض الضغط على تونس في مسألة الحريات، لكنها لا تجازف بذلك أبدا إذا ما تعلق الأمر بالبلدان العربية العربية النفطية حيث لا تزال بعض هذه البلدان في العصر الحجري في مجال الحريات. إن الدول الغربية تسعى إلى أن تكون تونس واجهة بلورية لها -لا في مجال اللائكية أو تحرر المرأة أو اللباس أو بعض العادات فقط - وإنما كذلك في مجال الديمقراطية إذا استطاعت تونس إلى ذلك سبيلا، لأن الضغط الحاد جدا على تونس قد يجعلها تتصلب وتعاقب اقتصاديا أو ثقافيا بعض هذه البلدان الغربية، وهذه الدول الغربية لا ترغب في التفريط في أي موقع اقتصادي أو ثقافي مهما صغر حجمه. إن بعض هذه الدول الغربية مستعدة أحيانا للضغط على تونس في مجال الحريات استجابة لطلب قطاعات معينة من رأيها العام أو لأسباب انتخابية، لكن إذا ما تبين لها أن الدولة التونسية متمسكة تمسكا شديدا بموقفها، فالأرجح أن تتراجع: هذه هي اللعبة التي تمارس بين هذه الدول وتونس وهي لعبة معقدة ومعطياتها ليست كلها واضحة دائما.

وكل هذه الملابسات والتعقيدات التي تكتنف تدخلات الدول الغربية في مسألة الحريات والديمقراطية في تونس من شأنها أن تحدث بلبلة لدى الرأي العام التونسي الذي يبدي تعاطفه مع مناضلي حقوق الإنسان والديمقراطية من أبناء بلده، لكنه في نفس الوقت يعترف جزئيا بصواب رأي دولته التي تتهم الدول الغربية بالاستعمار الجديد وباستعمال قضايا حقوق الإنسان لضرب استقلال تونس ومناعتها. لا ننسى أن فرنسا استعمرت تونس ثلاثة أرباع قرن (1881-1956) كما أن تاريخ الرأسمالية - وفرنسا جزء لا يتجزأ منه- هو تاريخ ملطخ بالوحل والدم كما قال ماركس (إبادة شعوب بأكملها في أمريكا اللاتينية، استرقاق ملايين الزنوج، استعمار الكثير من بلدان العالم، تدمير فيتنام والعراق...).

في خاتمة هذه الورقة، لا يسعني إلا العاراب عن الأيمان بمقولة "زمن العالم" أو "روح العصر"، وزمن العالم أو "روح العصر" اليوم هي الديمقراطية، وهي تيار عالمي جارف لا مرد له، وهذه الديمقراطية آتية لا ريب فيها إلى كل البلدان العربية- أحببنا أو كرهنا. إننا لا نحتاج إلى التذكير بأن الديمقراطية تفتك ولا تعطى، لكن الأمل كل الأمل أن تكون التضحيات طفيفة، ومثلما نجحت النخبة التونسية في تحقيق الاستقلال السياسي للبلاد بطرق غاب عليها الطابع السلمي، فالطموح أن توضع أسس الديمقراطية في تونس بالوسائل التي اشتهر بها هذا الشعب العريق في الحضارة وهي اللين والاعتدال وسرعة التكيف، وذلك حتى تتاح للتونس متعة هذه الممارسة الصعبة جدا التي اسمها الديمقراطية.

الهوامش:

(1) talbi (m) lislam est il tolerant ? l'exemple du maghreb medieval en particulier, annuaire de lafrique du nord, paris cnrs tome 33, 1994.

(2)ابن أبي الضياف (أحمد): إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس، طبعة الستينات من القرن 20، ج6، ص 107.

(3)التيمومي (الهادي): الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية: الكادحون في الأرياف التونسية (1861-1943) تونس، دار محمد علي الحامي وكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس 1999، ج1، ص 411.

(4)ابن خلدون: المقدمة / بيروت دار الكتاب اللبناني، 1967 ص 820.

(5)الطالبي (محمد): نشأة الإمام سحنون مجلة رحاب المعرفة، تونس، السنة1، عدد 4، 1998.

(6)ميتز (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (معرب)، تونس، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986، ج2، ص620-621.

(7)غطاء رأسي.

(8)بن أبي الضياف: المصدر المذكور سابقا ج4 ص 259-260.

(9)رشيد رضا (محمد): رحلات الإمام رشيد بيروت، دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1971، ص 47.

(10)الكواكبي (عبد الرحمان): الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، الهيئة العربية العامة للتأليف والنشر، 1970 ص 329.

(11)المصدر ذاته ص 296.

(12)النفزوي (محمد الناصر): الدولة والمجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومه محمد عبده انطون، تونس، تونس مركز النشر الجامعي، 2000، ص 130.

(13)المرجع ذاته.

(14)القيرواني (أو يعرب بن تميم): طبقات علماء إفريقية وتونس، تونس الجزائر، الدار التونسية للنشر والدار الوطنية للنشر بالجزائر 1985، ط2، 142.

(15)غراب (سعد): كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية: مثال نوازل البرزلي، حوليات الجامعة التونسية، عدد 16، 1978، تونس.

(16)حلوى تونسية في شكل معين (losange)

دومينيك ماليه(*)

ماهو إسهام العرب في فلسفة القرون الوسطى؟(**)

يتناول المقال الإسهامات العظيمة للفلاسفة العرب في إطار تفسير وتوضيح وتقديم ونشر الفكر الفلسفي الإغريقي، في وقت كان فيه أسلاف أرسطو وأفلاطون يتخبطون في غياهب الجهل والعتمة. فقد تحدث عن التأخر الزماني، وعن ترجمة اعمال أشهر الفلاسفة وعن أهم الأعمال التراثية في الفلسفة، وفي الأخير أشار إلى أشهر الرجال الذين اهتموا بهذا التراث ترجمة ودراسة وتفسيرا، كالكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل.

قد يتساءل بعضكم عن موقع محاضرة في الفلسفة العربية يلقيها باحث فرنسي مثلي في إطار أسبوع ثقافي فرنسي وباللغة العربية، فأنبه هنا إلى أن الدراسات العربية في فرنسا هي جزء هام من الثقافة الفرنسية نفسها، وعلى هذا الأساس جئت أحدثكم.

كلمة الفلسفة في اللغة العربية تعني philosophie بوجه عام كما هو واضح، ولكن هذه الكلمة ذاتها-أعني كلمة الفلسفة- ترد هكذا... أعني كما تنطبق بالعربية لتدل في اصطلاحات المستشرقين على شيء يختلف بعض الاختلاف عما تعني كلمة philosophie، فهي تعني بالتحديد تراثًا فكريًا ساد بين نهاية القرن التاسع الميلادي ونهاية القرن الثاني عشر، من سمر قند حتى قرطبة وضم فلاسفة كانوا يكتبون غالبًا باللغة العربية منطلقين من التراث اليوناني الذي نعني به أولاً كلا من أفلاطون وأرسطو... تمثل هذا في بناء فكري، طبعه موقفه الأولي بطابعه، إذ بلغ المناطق الحديثة العهد بالفتح الإسلامي بلوغًا متأخرًا في الزمان... بأسلوب الترجمة... متبنيًا تراثًا قديمًا.

ونتحدث عن هذه المظاهر بشيء من التفصيل.

(*) مدير المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.

(**) مجلة النهج، ع24، ربيع 2001، دمشق سوريا.

أولا: التأخر الزماني

فالفلسفة إنما بلغت ديار الإسلام بعد قرنين من موت النبي

فقلد جهد أجيال من خيرة العلماء في أن يقيموا على أسس الوحي المنزل بين عامي 612 و632 بناءً ثقافيًا بالغ التخصص تتراءى في كل جوانبه رسالة الله إلى النبي محمد... وإلى العرب... وإلى الإنسانية قاطبة.

هذا البناء الثقافي كان يتمثل في الفقه- فروعه وأصوله- ويشمل العلوم اللغوية- النحو والصرف ومتن اللغة ونقد الشعر والنظريات البلاغية وكذلك علم الكلام المبني على الجدل.

كل هذه المعارف شغلت الحقل الثقافي كله على مدى قرنين وبسطت آثار الوحي القرآني حتى حدودها القصوى.

هناك حكاية... كثيرًا ما تردد، وردت في مقدمة ابن خلدون وتمثل هذا الموقف الذي اتخذ نحو الفلسفة في ديار الإسلام. يذكر ابن خلدون أنه عندما وجد الفاتحون العرب بين غنائمهم كتبًا تشتمل على علوم الإغريق والفرس أوفدوا مبعوثًا إلى الخليفة عمر يستفتون فيما يكون عليهم أن يفعلوا. فهل ينبغي لهم أن يتقاسموها كما تقاسموا النقود الذهبية أو الخيول؟

«فكتب إليهم عمر أن أطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالا فقد كفانا الله. فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا».

ولما كان الفلاسفة قد أتوا متأخرين... أي بعد إقامة الشرع وشمول سلطانه الصارم كل جوانب الحياة... كان عليهم أولا أن يبينوا جدوى صناعتهم ويبرهنوا على ما يمكن للعرب أن يفيدوه من اقتباس علوم الغير. أما خصوم الفلسفة فما برحوا يقولون -قديمًا وحديثًا- إن العلوم اللغوية العربية هي منطق العرب وإن الكلام الإسلامي هو فلسفتهم الميتافيزيقية وإن تراثهم الفقهي هو علمهم الأخلاقي أي إتيقا، éthique.

... وقد قال أحد العلماء في التعبير عن هذا الاتجاه.

كل العلوم سوى القرآن مشغلة (مضيعة)
إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما قال فيه الناس حدثنا
وما سواه فوسواس الشياطين

ومع أن العلاقات بين السلطة والفلاسفة كانت -ولحسن الحظ- تتميز في كثير من الأحيان بالقرب والدقة فإن المؤلفات العربية تروي لنا بعض الوقائع التي تشبه الحكايات عن كتب أحرقت وفلاسفة دس لهم السم... وهي حكايات تذكرنا بالدلالة التي قد تنتزع من الحكاية المنسوبة إلى عمر.

ولقد ألقى Renan محاضرة مشهورة حول الإسلام والعلم في شهر آذار من سنة 1883 في السربون ختمها بفكرة لا يمنعني طولها من روايتها لما لها من أهمية:

«عندما قدم m:layard إلى الموصل، وكان رجلا ذا عقل متفتح... أراد أن يعلم شيئًا ما عن سكان المدينة وعن تجارتها وعن تقاليدها التاريخية. فسأل عن ذلك قاضي المدينة الذي ما لبث أن أجابه الجواب التالي:

«أيها الصديق الكبير، يا بهجة الإنسانية... إن ما سألتني إياه هو عديم الجدوى... بل هو ضرر. فمع أنني عشت كل أيامي في هذا البلد فإنني لم أفكر قط أن أحصي المنازل ولا أن استخبر شيئًا عن سكانها.

فيا صديقي لا تحاول أن تعرف ما لا يعنيك، إسمع يا ولدي، إنه ليس هناك حكمة مثل حكمة الإيمان بالله... الله الذي خلق العالم، فهل ينبغي لنا أن نحاول أن نكون مثله فننفذ إلى أسرار خليفته؟

انظر إلى هذا الكوكب الذي يدور حول هذا النجم... انظر إلى الكوكب الذي يجر ذيله ويمضي سنين وسنين مبتعدًا. دع هذا كله يا ولدي فإن من صاغه بيديه هو الذي يعلم كيف يقوده ويوجه...

ولكنك قد تقول لي أيها الرجل دع هذا فإني أعلم منك وأرى أشياء تجهلها.

فأنا أجيبك إن كنت تظن أن هذه الأشياء جعلتك أفضل مني فأهلا وسهلا... ولكني أشكر الله على أنني لا أرى حاجة للبحث عما لا أحتاج إليه. إنك تعلم أشياء لا تعنيني، وما تراه أنت أزدريه أنا. فهل يبلغ علمك أن يجعل لك معدة أخرى؟ وعيناك تبحثان في كل مكان هل هما جديرتان أن ترياك الجنة؟».

هل يستطيع الفلاسفة أن يعلموا من الاغريق موضع الجنة بالدقة؟»

ومع ذلك فلا بد من تصحيح هذه الملاحظة الأولية... وإلا فلن نفهم كيف أن العرب عكفوا على الفلسفة حتى أصبحوا بدون نزاع المعلمين الحقيقيين للغرب اللاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وفي سبيل هذا التصحيح نذكر واقعة –لا حكاية– مشهورة جدا... نستقيها من تاريخ الرجل الذي لعله أن يكون آخر الشخصيات الفكرية في هذا التراث... أعني ابن رشد.

فقد ذكر عبد الواحد المراكشي في تاريخه المسمى المعجب في تلخيص أخبار المغرب أن الفيلسوف ابن طفيل الذي كان الطبيب الخاص للأمير الموحدي أبي يوسف بن عبد المؤمن قدم ابن رشد إلى الأمير.

ويؤكد المؤرخ أنه تلقى الحديث من أحد تلامذة ابن رشد:

«...قال سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة– أقديمة هي أم حديثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة. ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء. فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب».

فهذا نص على جانب من الأهمية، ويحتوي من المعاني على ما يبدو أدق مما يحمله نص RENAN الذي سبق ذكره. إن

هذا التهيب الذي أبداه ابن رشد في هذا اللقاء مثل كل ما حفلت به حياة أي شخص يعنى بالفلسفة من المخاطر. ولكن ثقافة الأمير الواسعة جعلت حذر ابن رشد حذرًا عقيمًا لا فائدة منه. فلا ينبغي أن توحي لنا هذه المخاطر بصورة الفيلسوف المضطهد فنقبلها دون تحفظ... فالفلاسفة الذي فتحت لهم قصور الأمراء -كالفارابي وابن سينا ومسكويه وابن طفيل- هم كثيرون. وحياتهم تشهد على أنه لم يكن في دول الإسلام بوجه عام ما يمكن أن يسمى تحريمًا لتعاطي الفكر.

فما دام الفكر بعيدًا عن هز ايقينيات الجمهور وعن معارضة المبادئ الدينية الأخلاقية فإن السلطة كانت ترضىعن الفلسفة وتستخدمها وسيلة من وسائلها.

ومهما يكن من شيء فإن هذا التأخر الزماني الذي أصاب الفلسفة-أعني به هذا الوضع التاريخي الذي أتى بالفلسفة في المرحلة الزمانية التالية-... هذا التأخر جعل فلاسفة العرب يجابهون هذا الواقع المتمثل في أن هناك شريعة منزلة قد سبقتهم. فكان عليهم أن يفكروا في هذا الشرع. ولقد تميزوا في عمق فلسفتهم بشأن الدين -الذي هو شرع منزل- مثلما تميزوا بعمق فلسفتهم السياسية، لأن الشرع -مع أنه منزل، فيفترض أنه إنما أتى لتحقيق مصلحة البشر.

ثانيا: الترجمة

هناك أمر له دلالته في هذا الصدد: هو أن الكلمات التي أطلقها العرب على هذه الأنظمة العلمية المستلهمة من الوحي والمرتبطة بالعقيدة الإسلامية التي تجد فيها بدايتها وأسسها-أعني كلمات مثل الفقه والكلام والسنة بمعنى الحديث هي كلها كلمات عربية. أما الفلسفة فقد اقتبست لها نفس الكلمة الإغريقية، ذلك لأن العرب كانوا يرون أنهم مدينون للفلاسفة الإغريق بهذه الفلسفة التي أبدعوها ثم وصلت إليهم.

فكلمة «الفلسفة» هي الكلمة التي سادت بوجه عام في التراث الفلسفي لتدل في العربية على هذا الوجه من المعرفة، مثلما حدث في أغلب اللغات الأوروبية.

فليس هناك أحد من المشتغلين بالفلسفة، والذين طبعوا هذا التراث الفكري بطابعهم، بشكل عميق، كان يجهل مؤلفات أفلاطون وأرسطو وخلفائهم الأفلاطونيين المحدثين.

... ومع ذلك فلم يكن أحد منهم يعرف اللغة الإغريقية، لأن هذا التراث لم يصل إلى الفلاسفة الذين درسوا الفلسفة وكتبوا فيها بالعربية إلا مترجما إلى لغتهم.

إن نقل النصوص الإغريقية إلى العربية قد تم في عهدين.

فأما حركة الترجمة الأولى فتزامن العصر الذهبي الذي ساد فيه الكلام الاعتزالي من السنوات العشر الأخيرة للقرن الثامن حتى خلافة المأمون والمعتصم والواثق، وكان الغرض الأساسي لإنشاء بيت الحكمة في بغداد سنة 832 بمبادرة المأمون...كان هذا الغرض القيام بترجمة المؤلفات الإغريقية العلمية والفلسفية ونشرها، وهي المؤلفات التي جلبتها من بيزنطة البعثات المتوالية التي أوفدها المأمون إلى هناك. والشيء الذي يبدو في حركة هذا النقل التراثي بالغ الأهمية هو ما قدمته مدرسة جونديشابور الطبية التي كانت تزود بلاط خليفة بغداد بالأطباء بين سنتين 725 و 870م. ولم يكن أقل شأنًا دور مدرسة الاسكندرية التي هاجر أساتذتها إلى أنطاكية ثم إلى حران سنة 750 ثم إلى بغداد بعد نصف قرن. وكذلك دور الأفلاطونيين

المحدثين الذين كانوا في حران والذين قدموا في مجال الفكر الهيليني واحدًا من أبرز العالمين في هذا الميدان... أعني ثابت بن قرة.

ولقد وجدت في هذه الفترة مدرستان للترجمة ميزتا هذه الموجة الأولى من التعريب.

فأما الأولى فهي المدرسة التي كانت تعمل تحت رئاسة الفيلسوف العربي الكبير –الكندي– وما نعلمه عنها جد ضئيل.

وأما المدرسة الثانية فمعلوماتنا عنها أوفر. كانت تعمل من حول الفيلسوف النسطوري حنين بن اسحاق يساعده ولده وابن أخيه.

كانت هذه المدرسة تترجم من الإغريقية مباشرة إلى السريانية حينًا وإلى العربية حينًا آخر طبقا لمناهج لا تقل دقة عن مناهجنا الحديثة في تحقيق النصوص القديمة.

موجة الترجمة الثانية تأتي متأخرة في الزمان، أي في النصف الثاني من القرن العاشر. وكان المترجمون يجهلون الإغريقية، وإنما كان فلاسفة مسيحيون يترجمون إلى العربية بكثير من الحرية الترجمات السريانية التي قامت بها مدرسة حنين ويكملون صياغة التراث الأرسطي بالعربية.

فنحن أمام تراث إغريقي مترجم إلى العربية. وكما أن أسبقية الشريعة دفعت الفلاسفة لإنشاء فلسفة سياسية دقيقة، فإن جهد الترجمة نفسه دعاهم إلى التفكير في موضوع اللغة. وانتهوا من هذا التفكير إلى بناء نظرية عميقة عن العلاقات بين النحو والمنطق تكونت لديهم من خلال ممارسة شرح النصوص المترجمة.

كان الشرح ينضاف إلى الترجمة، وكان بمثابة ترجمة لها. فهو لم يكن مجرد تفسير وإنما كان يأتي في شكل محاولات متتابعة تتقدم شيئًا فشيئًا نحو بناء لغة فلسفية تنحو إلى المزيد من الدقة.

عندما كان هذا الشرح يحاول إيضاح نص قديم، هدفه يتعلق ببيان العلاقات بين اللغة والفكر فإن نتيجة ذلك كانت على درجة من الدقة وعمق الفهم يعجب المرء بها أشد الإعجاب.

وأنا إذ أقول هذا، أفكر في كتب العبارة والمقولات ومواضع المغالطة. والكتب الثلاثة هذه هي أوائل ما ترجم إلى اللغة العربية.

إن هذه اللغة الفلسفية التي كانت تزداد تهذيبًا من شرح إلى شرح، كانت تخرج عن الأعراف المحافظة للنحو العربي. وكان النحاة ينقمون عليها. فلقد طالما نقدوا عربية الفلاسفة أعنف النقد، ولكن هؤلاء وجدوا في الجدل مع النحاة سببًا من أقوى الأسباب، بل فرصة كانوا بحاجة إليها لتطوير بحثوهم المنطقية.

ولن ننسى في هذا المقام أن الفيلسوف الفارابي إنما حمل لقب المعلم الثاني بوصفه عالمًا من علماء المنطق.

إن الشيء الذي يكشف عنه تقدم دراسات العرب في مجال المنطق هو كيف اتخذوا من الصعوبات التي بدا أن المحاولات الأولى لترجمة الأرجانون واجهتها، وكأنها حاجب أو عائق أو إغماض للحقيقة أو دافع للغلط... نعم اتخذوا من هذه الصعوبات منطلقًا لجهد إبداعي لتطوير الفكر المنطقي وتطوير المصطلحات الفلسفية والسير بهما نحو الدقة والوضوح معًا.

وإذًا فقد حدثت ترجمات وشروح على الترجمات قبل أن ينقل ذلك إلى اللاتينية في طليطة أو صقلية. فإنه يبدو لي أن ما فرضه التاريخ على الفلسفة العربية من أسلوب حياة في المجتمع العربي وهذا التعرف المتجدد على المصادر كلاهما يثبت أن الفلسفة تراث باقٍ متجدّد...

فهل تفقد هذه الأفكار الفلسفية شيئًا وهي تنتقل من الإغريقية إلى السريانية ثم إلى العربية ثم من العربية إلى القشتالية ثم من القشتالية إلى اللاتينية؟.

إن النظر إلى الترجمة على أنها في ذاتها عمل علمي ممكن لا بد أن نفكر فيه على أنه تأكيد لحقيقة كلية مضامين الفلسفة... كلية تتجاوز إطارات التاريخ والجغرافية واللغة.

فالأداء المتكرر لمفهوم كلي ما، هو ما يرادف مفهوم الفلسفة التي تنضجها محاولات الشرح والترجمات المستمرة.

والتفكير المستمر حول هذه النقطة يؤدي إلى تطور البحوث المنطقية وإلى بناء نظرية دقيقة عن العلاقات بين اللغة والفكر.

ثالثا: التراث

أصبح الفلاسفة بانقضاء حركتي الترجمة اللتين سبق ذكرهما وتحت أيديهم مؤلفات أرسطو كلها -قد نستثني كتاب السياسة- مضافًا إليها شروح اسكندر أفروديسي وثاميستيوس وسيمبليسيوس... وكانت تحت أيديهم أيضا تلخيصات نصوص أفلاطون ونصوص هامة من أفلوطين وفرفوريوس وبروقلوس.

أما جمهورية أفلاطون وكتاب النواميس وطيماوس له أيضًا، فكانت لديهم ترجمات لنصوصها الكاملة. هذا المناخ الفلسفي كان يهيمن عليه اعتقاد زاد تأكيده كثرة النصوص المنحولة... الاعتقاد بوحدة الفلسفة والاتفاق بين مذهبي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. ويكاد الاعتقادان يميزان الفلسفة المكتوبة بالعربية.

هذا ما يتعلق بمحتوى التراث ولكن شكل التراث لا يكون أقل أهمية من محتواه.

لقد كان عند الفلاسفة العرب جميعًا شعور بالتأخر الزماني وكأنما مرتبتهم تلي مرتبة السابقين.

فهم إنما أتوا بعد الشريعة وكذلك أتوا الإغريق. فهم لم يأتوا في مبدأ تاريخ معين، ولكنهم يبدون حلقة من تاريخ قد بدأ بدونهم وبمعزل عنهم.

فقد أتوا إذًا ليلتقوا أولا ثم لينقلوا ويطوروا تراثًا.

فوضعهم إذًا هو وضع الورثة ولقد اتخذوا من هذا الوضع لتفكيرهم. فإنهم كلهم ولا سيما أبي نصر الفارابي وعبد الرحمن بن خلدون اتخذوا من وعيهم لهذا الوضع التاريخي منطلقًا لإقامة تأريخ للفلسفة وفلسفة للتاريخ.

ولقد ذكرت قبل قليل أن بين تلقي التراث ونقله حدث جهد التطوير.

وأسمح لنفسي هذه النقطة أن أرجع إلى محاضرة Renan التي سلف ذكرها. كان Renan يعد ذا اختصاص في اللغات السامية وفي فكر ابن رشد، وما بقي منه في اللغة اللاتينية ونستطيع أن نعتبر Renan مثالا على الاتجاه الفلسفي الذي نحن بصدده. كان يعبر في هذه المحاضرة عن أسف نستغربه: فهو في حديثه عن القرون الوسطى يأسف لأن الغرب تلقى التراث اليوناني من أيدي العرب في القرن الثاني عشر ويقول:

«لو أن البزنطيين لم يفرطوا في حراسة تلك الكنوز التي لم يطلعوا عليها لما كنا بحاجة إلى الدورة الغريبة التي دارتها المعرفة الإغريقية التي بلغتنا في القرن الثاني عشر مارة بسورية وبغداد وقرطبة وطليطلة».

فاستعمال Renan لهذا التعبير –دورة غريبة – ينطوي على أمرين:

الأول: ثقة شديدة بالهدف الذي ينبغي لهذه الرحلة أن تبلغه... وهو نحن أي الأوروبيون.

الثاني: أنه كان هناك بين نقطة الانطلاق ونقطة الوصول درب آخر غير غريب... درب أكثر طبيعية... درب مباشرة من القسطنطينية إلى باريس.

كل هذا البناء الخطابي يريد أن يقول: إن ثقافتنا هي الوارث الشرعي والرئيسي إن لم نقل لمطلق للفكر الإغريقي مع أن ثقافتنا هذه لم تنج في الماضي من بعض التخلف لأسباب دفعت إليها بعض الظروف مثل الحملة الصليبية سنة 1204. يكاد رينان يطلق اتهامًا للعرب بأنهم غصبوا التراث غصبًا.

فلو أن العرب طوروا هذا التراث الذي لم يكونوا أهلا له... لاتخذت وساطتهم شيئًا من الشرعية التاريخية... ولكن شيئًا من ذلك لم يحدث. ويبلغ الأمر ب Renan حد أن يقول عن المدرسة الفلسفية العربية هذه الكلمات «ترجمات هزيلة في لغة غير جديرة بأداء الفكر الإغريقي».

كان Renan يجهل بلا شك عددًا كبيرًا من النصوص العربية التي لم يعثر عليها إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولو أنه أطلع عليها لكان حكمه على الأرجح يختلف عما كان... فكثير من البحوث المعاصرة في الفلسفة تتناقض مع استنتاجات Renan والأبحاث الحديثة حول الشروح العربية للأرجانون العربي تكشف عن قيمة الترجمات العربية القديمة للمنطق وعن عمق فهم الشراح لبنى هذا المنطق، وهذا مما يعارض رأي Renan.

ولقد ساعدتنا هذه الأبحاث على أن نتفهم اتساع ماتدين به ثقافتنا للعرب. فمترجمو طليطلة وصقلية وضعوا بين أيدينا حقًا تراثًا إغريقيًا في منشئه، ولكنه في أداءٍ أغنانا نحن الأوروبيين أيضًا.

الفلسفة في الشرق

الكندي

عاش الكندي في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وقد عاصر ارتفاع نجم المعتزلة، واستقبل في بلاط الخلفاء الذين أيدوه.

لقد عكف فيلسوف العرب بحماسه على ما أتيح له من التراث اليوناني الذي لم يكن قد ترجم إلا بعضه. وقد أنشأ من حوله فئة من المترجمين نظن أنهم الذين كتبوا التلخيص المنحول لتساعيات أفلوطين الأخيرة والمعروف بأثولوجيا أرسطو... والذي يظن أنه من كتابات فرفوريوس الصوري.

هذا المؤلف يعرض النظرية الأفلاطونية المحدثة في الفيض من الأول... الذي هو الخالق في كتابات المترجمين... ويعرضها في لغة مطبوعة بطابع الكتابات المسيحية واليهودية السالفة التي كانت شديدة العناية في أن تستبعد من الكتاب النتائج القائمة إما على تعدد الآلهة أو على وحدة الوجود.

إن ما يعبر عنه في أصل الكتاب من قرب الأول من العقل والنفس والطبيعة، وكذلك أزليته... كلاهما يبدوان في هذه الترجمات مغيرين بل معبرين عن نقائضهما بمصطلحات اختيرت عن عمد لتعبر عن نقائضها: فجاء بدل ما سبق التعبيران الآتيان: بعد العلة عن المعلول وطفرة الإبداع عن لا شيء.

فالكندي يحاول أن ينطلق من فكرة الإبداع من العدم، إذ يفصل في المسائل الأساسية التي سوف تعنى بها هذه المدرسة الفكرية... أعني مدرسة الفلسفة العربية في القرون الوسطى، ويبحث عن أدلة عقلية تميز مبدأ الإبداع من العدم عن الفيض وعن السببية الطبيعية المادية.

كان معنيًا بالمشكلات العلمية والميتافيزيقية، وبالعلاقات بين العالم المحسوس المعرض للكون والفساد وبين العالم العقلاني المكون من المثل الأبدية. وفي سبيل ذلك كان يعتمد اعتمادًا كبيرًا على التراث الإغريقي... إذ يقول:

«وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرّفه الحق».

فالكندي كان يواجه خصومًا أشداء، فما معنى هذه الحكمة العملية المدعاة، مادام الفقه مؤهلاً ليرشدنا إلى ما ينبغي أن نفعله في كل ظروف الحياة؟ ما معنىهذه الميتافيزيقية ما دام علم الكلام يهبنا كل المعرفة بالله التي أتيح للإنسان أن يبلغها؟.

فنحن هنا اثنتين... فإما أن تكون الفلسفة باطلة والإسلام ينقصها، وإما أن تكون رادفة للوحي وعندئذ فالوحي يغنينا عنها... ويجابه الكندي خصوم الفلسفة برد يميز فيه بين العلم الإلهي والعلم الإنساني. فالوحي والفلسفة كلاهما له في الحقيقة نفس المضمون ويرمي إلى ربوبية الله ووحدته وإلى فضيلة خليقته. وهذا المضمون الواحد يمكن أن يعرف بطرائق مختلفٍ بعضها عن بعض. فالعلم الإنساني يتكون خلال الزمان بتراكم المعرفات وتعاقب الباحثين في التاريخ. أما العلم الإلهي فيوهب للأنبياء بواسطة الوحي... الأنبياء الذين يبلغون بفضل الله هذا العلم نفسه بطرقٍ أخرى وبأسلوبٍ آخر.

أبو بكر الرازي

كان لأبي بكر الرازي نقد قاس للأنبياء. فإذا كان الله يريد أن يبلغ عباده شيئًا فلا يمكن أن يغلط ويرسل إليهم رسالته بواسطة أفراد يكلفهم بإذاعة هذه الرسالة.

فالله يعلم وهو الحكيم أن الناس لن يصدق أغلبهم هؤلاء الرسل وأن هذه النبوات قد تكون منشأ لخلافات ومعارك يموت فيها الكثيرون... إن من التجديف في حق الخالق القادر أن نفترض أن له أنبياء، وأنه وقد وهب العقل لكل البشر لا يعجز هو أن يعرفهم ما يريد أن يعرفهم به مباشرة.

كما أنه -أعني الرازي- يعرب عن انتمائه إلى أفلاطون ويستقي من طيماوس وفيدون في بناء فكره الميتافيزيقي: إن الله والنفس والمادة الأولى والزمان والمكان المطلقين كلها أزلية. أما الخلق فكان حدثًا طارئًا نشأ عن نزوع النفس التائقة إلى اللذة الحسية... إلى المادة. وقد استجاب الله لنزعها، ولكنه زودها بالعقل كيما تكشف

خطأها، ويمكن لها أن تزيل سبب كل الشرور الناشئة من اتحادها معا لمادة... تزيل ذلك بدراسة الفلسفة التي تطهر النفس.

والرازي أقام مدرسة شديدة النقد حيال النبوة التي لا يرى فيها إلا نوعًا من المخرقة–هذا رأيه هو... ويظهر أن هذه المدرسة ظلت هامشية– وأن النصوص التي بقيت لنا منها نادرة، إذ عمل الرقباء بعنفٍ على أخفائها.

أما الكندي الذي يقبل وجود كلتا المعرفتين الإنسانية والإلهية فإنه لا يقول شيئًا عن السؤال التالي: ألا تستطيع إحدى هاتين المعرفتين أن تزودنا بما تستطيع المعرفة الأخرى أن تبلغه؟

أبو نصر الفارابي

ويأتي أبو نصر الفارابي فيعطي للفلسفة اتجاها آخر، ويأتي ابن رشد بعده فيستفيد منه استفادة كبيرة.

أقامت الفلسفة الإسلامية بجهدها نظرية جديدة للوحي... نظرية من شأنها أن تسمح لأتباعها أن يمارسوا جهدهم الفلسفي وهم آمنون من التكفير ومن الاتهام بأن الفلسفة شيء زائد يغني الدين عنه.

والفارابي يفهم النبوة في ضوء الفلسفة السياسية التي أنارتها جمهورية أفلاطون وكتابه عن النواميس. ويكون النبي محمد بذلك وبالنسبة للمسلمين الفيلسوف –الملك الذي كان يحلم به أفلاطون... نعم كان محمد مشرعا حكيما أنار الوحي عقله فأقام العقائد الصحيحة وأرشد إلى الأفعال الطيبة التي تحقق لأهل المدينة الفاضلة الذي يتبعونه سعادة الدارين: الدينا والآخرة.

ولا يعني ذلك أن هذه العقائد كانت صحيحة على الإطلاق، ولا أن هذه الأعمال واجبة وجوبًا مطلقًا... كل ما في الأمر أن هذه وتلك كانت مثل الأساطير في نظر أفلاطون أو وصفات الطبيب في حواره المسمى بالسياسة. فكل هذا يمثل ما يتاح لعامة الناس أن يفهموا وما يجب عليهم أن يفعلوا. إنه تمثيل لحقائق لا يدركها إلا الفلاسفة...

تمثيل مشفوع بالوصفات المفيدة والمناسبة لعصر معين ولشعب معين أو مدينة معينة.

هذا البناء الاعتقادي وعلم الأخلاق الموجهان للعامة وجدا عند المسلمين في علم الكلام والفقه الأدوات الجدلية والتشريعية لإسنادها وتطبيقها.

وفي ظل هذا الفهم السياسي الأفلاطوني للإسلام استطاع الفارابي أن يمارس تعليمه الفلسفي الموجه للخاصة والأرسطي في جوهره. وإن ما شرحه الفارابي من منطق أرسطو مدخلاً فيه الخطابة وكتاب الشعر... كله نستطيع أن نسميه الأرجانون العربي... كما قام بشرح كتب الطبيعة وما وراء الطبيعة–الميتافيزيقيا.

ابن سينا

وتأتي مؤلفات ابن سينا إتمامًا لتاريخ الفلسفة الشرقي هذا مستلهمة من المصادر الأفلاطونية الحديثة ونظم أرسطو والفارابي ونتاج المتكلمين المعلمين على اختلاف مذاهبهم. ويبدو فيها حرص شديد ألا تبتعد عن العقيدة الإسلامية إلا أقل ما يمكن من الابتعاد وأن تطلق تصوفًا عقلانيًا رفيعًا.

إن التمييز بين الذات والوجود قد زود ابن سينا ببرهان ميتافيزيقي على وجود الله.

فذوات الأشياء الموجودة هي ممكنة في نفسها ولكنها واجبة بغيرها... والوجود يأتيها من الخارج بواسطة سلسلة من الأسباب الوسيطة والموجبة والتي ترتقي إلى الموجود الواحد بذاته والذي ليس ذاته إلا وجوده.

ذلك أن ما لا يتناهى بالفعل محال وعن هذا الموجود بنفسه تصدر صدورًا أبديًا عقول الأفلاك السماوية وأنفسها وأجسامها مما نراه في فلك بطليموس.

إن العقل الأخير العاشر المفاض –الذي هو العقل الفعال– يعطي للأشياء الفانية في عالم ما تحت القمر صورها... مثلما يعطي هذه الصور للعقول التي تدركها.

والأنفس الإنسانية العالمة قد خلقت وضمت إلى الأجسام التي ليست إلا أدوات لها. وهي –أعني الأنفس– لا مادية ولا تنقسم ولا يصيبها الفساد. إنها تظل إلى الأبد وكل واحدة منها مطبوعة بطابع مقامها في الدنيا وتبقى خالدة بعد مفارقة الأجسام.

ويطور ابن سينا النظرية الفارابية النفسية عن المعرفة النبوية فيسير بها في اتجاه يعترف للأنفس العليا بالمزايا المعرفية –أي النبوة– والمزايا التخيلية (أي الرؤى) مما ينتج عن الاتحاد مع العقول المفاضة... مثلما يعترف لها بالمزايا العلمية المعجزة التي تأتي عن قربها من الإجرام السماوية نفسها.

ابن باجة وابن طفيل

بين انتشار الفكر الفلسفي في الشرق وبلوغه أوجه في الغرب جاء نقد الغزالي معرضا العلم الإلهي الطبيعي العزيز جدًا على قلوب الفلاسفة للخطر. فقد خرج هذا العلم إثر الدعوى التي أقامها هذا المتكلم الأشعري مرهقًا بثلاثة وجوهٍ من التفكير.

فالفلاسفة حسب الغزالي ينكرون حدوث العالم وينكرون بعث الأجساد وينكرون أن الله يعلم الجزئيات. وكانت إذاعة تهافت الفلاسفة الذي بلغ الأندلس يفرض على الفلاسفة منذ الآن أن يلتزموا الحذر وأن يتنازلوا عن طموحهم في تحقيق الإصلاح السياسي.

أما الأسلوب المنهجي الفلسفي الذي بدا في كتاب التهافت فقد نبه الفلاسفة إلى وجوب نقد بناهم الفلسفية.

وقد ترك ابن باجة عملا غير مكتمل تبدو فيه ملامح خيبة أملٍ حيال السياسة. إن خلاص الفيلسوف إنما يكون باعتزاله الناس. وهذا ما كان يمكن أن تبلغه فلسفة الفارابي لو أمكن للحكيم الاتصال بالعقل الفعال أو أن الحكيم يئس من إصلاح السياسة.

خيبة الأمل هذه تبدو في قصة ابن طفيل الفلسفية الرائعة المسماة حي بن يقظان. هذ الاسم أخذه ابن طفيل من مثل لابن سينا.

ففي جزيرة مقفرة تولدَ طفل على ما يبدو من اختمار كتلة من الطينة وربته غزالة. هذا الطفل اكتشف من تلقاء نفسه كل ما تحتويه الموسوعة الأرسطية من العلم مدفوعًا بيقظة عقله وميله الطبيعي للمعرفة. كان يمارس الرياضة الروحية بلا انقطاع فأصبح في نهاية مطافه قادرًا على الوصول إلى الله.

وشاءت الأقدار أن تجعله يلتقي بزاهد مسلم أتى إلى تلك الجزيرة للتأمل فعلم حيًا اللغة فأدرك أن ديانته لا تزوده إلا بصور الحقائق التي بلغها الفيلسوف المتوحد بجهده الذاتي– أعني حي بن يقظان– دون عون

من وحي. وقد غادر كلاهما الجزيرة ساعيين إلى صرف الناس عن الدين المنزل وهدايتهم إلى الفلسفة. ثم يئسا من البشر وعرفا أن دينهم الحافل بالتمثيلات يكفي لتوجيههم إلى الخير، وأنه يتناسب مع عقولهم المتخلفة. وكان يرشدان الناس إلى الانصياع للدين انصياعًا دقيقًا، وقررا آخر الأمر أن يعودا إلى جزيرتهما ليستمتعا منعزلين بمعرفة الحقيقة العليا.

نهاية القصة تضعنا أمام السؤال التالي: ماذا يعني ابن طفيل بالضبط؟ هل يعني أن على الفيلسوف أن يعمل في السياسة- وهذا ما يبرز هجرة أسال وحي إلى المدينة... أو إن عليه أن يعتزل المجتمع وأن يعيش للتأمل، لأن العامة لا تحسن فهم الفكر الفلسفي وليس لها إلا الدين- وهذا يبدو في مغادرة الفيلسوفين للمدينة وعودتهما إلى الجزيرة الخالية.

ابن رشد

أجاب ابن رشد على هذا السؤال في كتب له حيث قرر الاتصال بين الحكمة والشريعة. وقد أخذ ابن رشد عن الفارابي النتائج التي استخلصها الفارابي نفسه بإعادة تنظيمه لأجزاء الأرجانون... التي يشتمل كل منها على نوع من البراهين موجهة إلى طبقات مختلفة في المجتمع.

فأما الفلاسفة- أهل البرهان - فلهم القياسات اليقينية في أنلوطيقا الثانية، أي كتاب البرهان.

وأما المتكلمون فلهم القياسات الظنية والجدلية في كتاب طوبيقا -أعني كتاب الجدل.

أما الجمهور فيكون اقناعه باستعمال الوسائل التي وصفت في كتاب الخطابة، وقد تثار مشاعره بالطرق التي وصفت في كتاب الشعر.

فهذا التصنيف المزدوج للعقول ولطرق التعليم مما ركب على أساس نظرية المحاكاة الأفلاطونية يقدم المفاتيح لكل أنواع القول الممكنة.

فأي شيء يمنع من أن يستخدم التمثيلات الشعرية والتشبيهات الخطابية والأقوال الجدلية لتأكيد نتائج القياسات لتفتح لما يكون منها ذا فائدة علمية مؤكدة طريقًا إلى العقول البسيطة؟

وهذا هو الحال بالنسبة للقرآن. فهو نوع من القول و مستويات مختلفة في الدلالات لكن الأفكار القصوى واحدة يتجه كل منها إلى طبقة من الناس بما لها من إمكانية.

إن الكلام المنزل الذي يزود الإنسان العامي بزاد خلقي وميتافيزيقي كما يزوده بالمثل المناسبة لوعي الفضيلة الذي هو بحاجة إليه كي يعيش... هذا الكلام نفسه يبعث الفلاسفة على التأويل بما فيه من تشابيك المتناقضات الدقيقة.

أما علم الكلام فإنه ذو وجهين. فطابعه الجدلي يمكن أن يساعد في إقناع العقول المتمردة المخاصمة...

ولكن وهو الذي يحمل أداة القياس الفلسفية فيدخلها في دنيا الرجل العامي القائمة على المثال والحس لابد أن يفسد هذه وتلك إذ أفلت من الرقابة الحذرة لأهل البرهان.

وشرح ابن رشد أفكار أرسطو شرحًا دقيقًا مجانبا هذا الجدل... لا يعنيه إلا إعادة بناء مذهب أرسطو الحقيقي، متجاوزًا التشويهات التي أدخلها عليه ابن سينا وأقل

منه الفارابي سعيًا لإرضاء المتكلمين المسلمين.

لعل هذه الملاحظات حول هذا التراث الفلسفي تستطيع أن تثبت أنه ليس هناك منهج جيد ولا تفكير منصف في قصر الفلسفة الإسلامية على مجرد التراث الذي تلقته، وينكر عليها كما فعل بعض المؤلفين أن تكون قد أدت أي مهمة غير نقل الفلسفة الإغريقية والهيلينية إلى الغرب المسيحي. لو شاء الفلاسفة الإسلاميون ألا يكونوا إلا مجرد نقلة للتراث اليوناني لما استطاعوا ذلك، وقد وجدوا أمامهم الوحي القرآني وسلطان آثاره الفقهية والكلامية، فكان لا بد لهم أن يبتكروا نظرية وممارسة جديدتين في مجال الفلسفة. وإن الأدلة العلمية لكثيرة على إبداعهم الحقيقي.

من ذلك يهود الاندلس فتأثير الفارابي على ابن ميمون في الأندلس واضح، كما أن تأثر الفلاسفة المسيحيين في الغرب اللاتيني وتأثر الحركات الصوفية والإسماعيلية في الشرق بنتاج الفلاسفة الإسلاميين كل ذلك يدل على مدى ثراء هذا النتاج.

من مطبوعات الجاحظية



المؤلف: عبد الرحمان ماضوي

العنوان: خضرة الدمن أو الليلة الثانية والألف

نوع التأليف: قصة

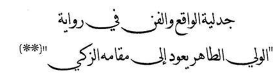
عدد الصفحات: 88

الحجم: 21/15

الناشر: التبيين/الجاحظية

السنة: 2001

د. عمار زعموش(*)



جدلية الواقع والفن في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"(**)

ينظر الدكتور عمار زعموش في بعض المظاهر الفنية والاجتماعية في لوحات رواية الطاهر وطار: "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي". من خلال العنوان والمحتوى ورؤية النص السردية وظاهرة التناص وزمن الرواية.

توطئة

لعله أصبح من البديهيات القول إن ارتباط نص ما بالواقع الاجتماعي الذي نحيا وبالقضايا المصيرية التي نواجهها لا يرقى به إلى مستوى القيمة الأدبية، ذلك أن الارتباط وحده لا يكفي لخلق الأثر الأدبي الجيد، بل لا بد أن يصحب ذلك الارتباط القدرة على خلق التفاعل الحي بين الموقف الفكري للأديب إزاء مجتمعه والبناء الدرامي للنص الذي يعبر عن فهم الأديب لدور الأدب ووظيفته.

لذلك اتجهت هذه المقاربة النقدية لنص الطاهر وطار الأخير إلى البحث عن بنية الشكل في هذا الخطاب الأدبي من خلال التركيز على بنيته الفنية ومن ثم الوصول إلى مضمون النص، لا سيما وأن الروائي الطاهر وطار يبدو في هذا العمل الأخير أنه بصدد البحث عن مغامرة جديدة للشكل الروائي تكون أكثر تطورا من التجربة التي سبق وأن جسدها في روايته "الحوات والقصر"، وبذلك يحطم صورة الخطاب التقليدي المؤسس على الانسجام والوضوح. فهو في هذا الخطاب لا يروم الوضوح ولا الانسجام كما أنه لا يطمح إلى الكشف عن أيديولوجيته أو طرح تصوره للتغيير بطريقة صريحة ومباشرة كما هو الحال في نصوصه السابقة، وإنما يسعى إلى بناء نص فني يحقق التزاوج المتكافئ بين الشكل والمضمون على مستوى النص بكامله.

(*) أستاذ، جامعة قسنطينة.

(**) الطاهر وطار: الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي. منشورات التبيين الجاحظية سلسلة الإبداع الأدبي، الجزائر. ط1/1999.

وهو بذلك يكشف عن وعي أدبي وفني عميق يهدف إلى مواكبة تحولات المجتمع من ناحية وتشخيص معرفة فنية رمزية الكتابة الإبداعية أضحت تفرض على كل كاتب العمل على تجاوز التجارب السابقة التي كتبت ضمن هذا السياق الفني سواء أكانت للكاتب نفسه أم لغيره. والشكل في تصوري ليس مجرد وعاء أو وسائل زخرفية مظهرية يضيفها الكاتب من عندياته للنص حتى لا تصدم حقيقته العارية القارئ، وإنما هو أساس الخلق والإبداع. ففنية الشكل تتحقق من خلال ارتباطه العضوي بالمضمون الفكري المتفاعل داخله والذي هو بالطبع ليس تلك الأفكار التي يتشكل منها محتواه. وكلما كانت العلاقة العضوية وثيقة متفاعلة فإنها تؤكد نجاح الكاتب في استيعابه لكل إمكانات مضمونه الفكرية، وقدرته على خلق بنية شكلية متميزة تكون بمثابة التجسيد الفني للخطاب الذي يتخذ من الأدوات الفنية طريقا للوصول إلى جمهور القراء.

وحيث أن الرواية كما يقول مخائيل باختين هي " النوع الأدبي الذي ما زال قيد التشكيل، فإنها تعكس بشكل أساسي وبعمق ودقة وسرعة، تطور الواقع نفسه. وما هو قيد التشكيل يستطيع وحده أن يفهم ظاهرة الصيرورة"[1]، وأن يلتقط العناصر المتنافرة والمتباعدة المشكلة لواقعنا الراهن. ولن يقدر على الاضطلاع بمهمة التعبير عن هذا الواقع الخفي إلا من كان في موقع يؤهله لاستشراف المستقبل وتقديم الرؤية الصحيحة لهذا الواقع بالرغم مما لحقه من انهيارات.

وقبل ولوج عالم هذه الرواية يجدر بنا القول بأنها تختلف كليا عن أعماله السابقة التي غالبا ماتسمت بالوضوح والمباشرة لارتباطها بالرؤية الواقعية وبالموقف الفكري للكاتب على الرغم من التطور الواضح في عمليه الأخيرين (تجربة في العشق، والشمعة والدهاليز)، غير أن هذا العمل الجديد نجده يفرض نوعا خاصا من القراءة لا يمتلكها الكل، الأمر الذي جعل الكاتب يفرد له مقدمة توضيحية يمارس فيها قراءته الخاصة للنص ولبعض القضايا النقدية، ظنا منه أن ذلك يسهم في خلق عناصر التواصل بين النص والقارئ، ومن ثم يقوم بتوجيهه نحو قراءة محتملة يرسم الكاتب معالمها الأولى المحددة لما يريد قوله.

وإذا كنا نشارك الكاتب فيما ذهب إليه في كثير من عناصر هذه المقدمة الضرورية، فإننا نختلف معه في بعض الأحكام التعميمية التي أطلقها على النقاد والصحافيين والمعيدين في الجامعة دون استثناء، وهو أمر لا أعتقد بحاجة إلى تدليل. كما نرى في تلك التوضيحات المقدمة للقارئ عملا توجيهيا لفعل القراءة وإلغاء لذات القارئ نفسه.

وعلى كل فالعمل كما يرى الكاتب نفسه يتسم بصعوبة العثور على رأس خيطه، الأمر الذي يستلزم توظيف كل ما يحتويه هذا العمل من تقنيات فنية ومن لواحق وزوائد لعلنا بذلك نقترب من حقيقة النص التي تبقى بعيدة عنا ولن نصل إليها لأن في وصولنا إليها يفقد النص سبب وجوده.

العنوان: لا شك أن أول ما يطالعه القارئ على غلاف الكتاب هو عنوانه، فالعنوان هو الاسم المميز للنص والدال عليه وهو أول شيء يواجه القارئ ويستمر معه

باعتبار أن اسم المؤلف غالبا ما ينسحب مع بداية فعل القراءة ليفسح المجال للنص، بينما يبقى العنوان يتسلل من حين لآخر مقحما نفسه على نص الحكاية التي يستمد منها قوته وسبب وجوده، ومسهما في الوقت نفسه بتحريك عناصرها ولم أجزائها، باعتباره النواة المركزية التي تنبني عليها أحداث العمل الروائي، وبذلك يغدو العنوان نصا آخر قابلا للقراءة التحليلية من خلال الاشتغال بامتداده داخل النص الروائي.

إن عنوان رواية الطاهر وطار "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" وإن كان ظاهريا يشير في دلالته الأولية الحرفية إلى الأبعاد الدينية الإسلامية الصوفية، ويوحي بشيء من التفاؤل والاطمئنان، إلا أن ذلك الإحساس سرعان ما يدفع القارئ إلى التساؤل عن الأبعاد الرمزية الخفية للعنوان، التي لاشك أنها تعد من ضمن مرتكزات النص، ذلك أن طبيعة الأدب تتميز بكونها نظاما تواصليا ينحو إلى التلميح لا إلى التصريح، ويقوم على النقض لا على التكريس، ومن ثم يكون العنوان بمثابة الدافع للقارئ إلى البحث في النص عن التحولات الدلالية التي بها يتأسس الفعل القصصي. فمن هو هذا الولي الطاهر، وما هي أسباب مغادرته وعودته؟

إذا ماستقرأنا النص الروائي وجدناه لا يكتفي بإدراج العنوان في المتن شيئا فشيئا عن أبعاده الدلالية التاريخية والأسطورية والرمزية، حيث يقوم الكاتب بتفويض بنيته الدلالية السائدة وتعرية عمقها، فهو كما يصفه:"خاض بدرا، خاض أحدا، اتخذ موقفا في السقيفة، مع الأنصار، ثم غيره إلى جانب المهاجرين. ناصر الأمويين ثم تراجع إلى الهاشميين، وفي صفين (روى سيفه بالدم)، حتى وصل إلى الماء وارتوى، وقبل ذلك في واقعة الجمل، ساهم في عقر مطية أم المؤمنين.

عارض موت مالك بن نويرة مع قتادة، ولكن سبق السيف العدل، وكان حاضرا عند موت مسيلمة الكذاب، وفي فتح دمشق، وحصار بيت المقدس، وقطع مع طارق بن زياد المضيق، وتوغل مع عبد الرحمن الداخل، حتى نهاية المعركة. وقاد العسكر الذي رافق بلارة ابنة الملك تميم بن المعز، إلى بيت الناصر بن علناس بن حماد، واستشهد مرات، مرة في عيينة مدافعا عن محمد بن عبد الوهاب، ومرة مع الأمير عبد القادر دفاعا عن (الزمالة)، ومرتين في كابول، مرة مع مجيب عبد الرحمن، ومرة مع مسعود أو مع الطالبان أو مع غيرهم لا يذكر جيدا، كما استشهد في الشيشان وفي البوسنة والهرسك وفي كوسوفو، وقبلها في الخليل. وقبلها قبلها صلب على أنه أبو زيد صاحب الحمار.

قتل كثيرا.

مات كثيرا.

حتى أن مالكا بن نويرة ليس شخصا آخر غيره، وحتى أن كل من سقطوا في (الرايس) ليسوا سوى هو".[2]

ذلك هو الولي الطاهر الذي حاول الكاتب كشف حقيقته من خلال التساؤل على لسانه وهو في أوج المعركة" من معي؟ مع من أحارب، ثم من أحارب أنا؟"[3]. ولم يكتف الكاتب بإبراز الكلمة الدالة على حقيقته الذاتية القائمة في ذهن القارئ من خلال إدخال (أل الجنسية) عليه وإعطائه مكانة الابتداء، بل ذهب إلى تحديد نوعيته بنزع صفة الصالح المألوفة والمرتبطة عادة بالولي، "يا أولياء الله. يا سيدي التيجاني. يا

سيدي عبد الرحمن. يا سيدي الغماري. الغيث. مسلمون ومكتفون يا أسيادنا يا أولياء الله الصالحين"[4]، وإضافة صفة الطاهر له والتي بقيت تلازمه في كل الأزمنة والأمكنة لرفع اللبس والاحتمال والإيحاء بالغرض المقصود من استخدامه للمستوى المجازي. أما موضوع التركيز والاهتمام لدى الكاتب فقد اتجه إلى الخبر الذي جاء في شكل جملة فعلية أساسها الفعل المضارع المعرب والمجرد من الناصب والجازم مما يؤهله للتغير وفق الأحوال التي قد يتعرض لها، وهو فعل لازم لا يتعدى أثره فاعله. فالفعل أساس الحركية الدالة على اللااستقرار وغلبة الذاتية على الموضوعية والعقلانية، وهي السمة المميزة لهذا النص الروائي الذي اتجهت فيه حركية الأفعال اتجاها رأسيا تصاعديا يكشف عن علاقة طردية بين الحركات حيث تكون الحركة اللاحقة نتيجة للحركة السابقة. ففعل العودة سبقت فعل المغادرة لذلك يستعمل الكاتب في العنوان الفعل المضارع (يعود) ليستحضر بعد ذلك على الجانب الذاتي للولي الطاهر من ناحية، وتأثيره في الواقع العام من ناحية أخرى. وهو بذلك يكشف حقيقة الولي الطاهر من خلال أفعاله التي يتولى الراوي سردها في صيغة الماضي، حيث يجعله لا يعدو أن يكون حالة من الحالات التي تخرج عن حدود العقل والمنطق فتجعل من الولي الطاهر شخصية أسطورية عاشت الأزمنة على إخضاع الشخصية لمرجعيتها الواقعية بينما تتجه الأسطورة بها نحو التحليق بعيدا عن الواقع باكتساحها مساحة الزمن التاريخي بكامله، وتوزيع أحداث القصة عليه بغية خلق علاقة تزمينية لا يكون فيها للزمن التأريخي أي سلطة مرجعية. وبذلك شخصية الولي الطاهر من إطارها الإنساني البشري المحدد زمانيا ومكانيا لتدخل ضمن فضاء آخر لا يكشف عنه النص بطريقة مباشرة، وإنما يورد بعض التلميحات التي قد تساعد القارئ في الاقتراب من حقيقة هذا الولي الطاهر انطلاقا من أن لغة الأدب هي لغة الأضداد، وأن الدلالة العامة للنص لا تأتي من المعنى الحرفي للكلمات أو الجمل التي يتركب منها، وإنما من السياق العام بمختلف مكوناته الاجتماعية والتاريخية والثقافية.

ولجوء الطاهر وطار إلى توظيف ما يمكن تسميته ب " لا واقعية الواقع" يعود- حسب ما يبدو من النص – إلى رغبة الكاتب في قول ما لا يسمح الواقع بقوله، لما فيه من خلخلة للمألوف وإثارة للمسكوت عنه. وما سؤال الشيخ للولي الطاهر عن جنس الشيطان وتلك الإجابة التي سمعها من جناح الطالبات والتي بقي يرددها بأنه "لا يمكن حصر جنس الشيطان، ولا صفة، ولا ذات. يكون كما يشاء رجلا أو امرأة، ثعبانا أو بقرة. شابا أو عجوزا، بل إنه يكون الواحد منا في يقظتنا وفي منامنا.

إنه من نار فكيف يكون له جنس"[5]، إلا جزء من ذلك المسكوت عنه الذي أبى الكاتب إلا أن يوظفه للدلالة على ما يريد قوله.

أما سبب مغادرة الولي الطاهر لمقامه فيعود -حسب تصوره- إلى انتشار "وباء خطير، يصيب المؤمن في قلبه، فيضحى، ودونما إعلان عن ذلك، أو إحساس به، لا هو بالمسلم ولا هو بالكافر...

كالجرب سرت عدوى الفسق والفجور، والاستخفاف بكل قيم الأولين. لكن الناس لم يعودوا يحكون جلودهم.

أولوا الأمر، بثوا أجهزة سموها تلفزات، يملأونها بذواتهم وبينات مسلمات عاريات متبرجات، وبما يمدهم به النصارى أو يصنعونه من أفلام ملأى دعارة وفحشا.

لا أحد أعلن عن بقائه على إسلامه، ولا أحد أعلن عن خروجه منه وعن ملته الجديدة.

إذا ما نبه أحدهم إلى واجبه، أو نهى عن منكر، رد مستغربا كلنا مسلمون.

لا أحد أعلن عن تغير في المفاهيم والقيم والمسميات.

المنكر هو المنكر، والفحشاء هي الفحشاء، ما أمرنا به الله وما نهانا عنه، لم يتغير، ولكن ليس لنا موقف منه، فلا نحن معه ولا نحن ضده.

هذا هو عرض الوباء الفتاك الذي[6]..". دفع بالولي الطاهر للهروب – حسب اعتقاده – إلى الفيف مراقبا مجيء العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى القصور الأخرى، لكن الحلم بالامتداد لم ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية، وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه يقومون فيه، وأنه بإمكانه استمالة "بلارة الفتنة الأمازيغية" لتتزوجه وتتحد معه، كل ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطيها من أذنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مسارا جديدا كان الاتجاه نحو المنطلق الذي أتى منه.

"بلارة.

آه. إنني ألهث بحثا في الفيف منذ رميتي من داخل المقام الزكي، إلى تيه بني إسرائيل هذا.

كيف يا بلارة العزيزة، تستطيع نفس أن تنفصم بعيدة عن ذاتها، وكيف تستطيع ذات أن تتجرد من نفسها.

لم أفهمك، عندما كنت تتوقين إلى الحلول، والاتحاد، والتوحيد، آملة في نسل جديد يجسد (كل الناس).

مولاي الولي الطاهر، ياروح الفيف الأعظم، الغربة تكوي قلبي، الوحشة، تمزق صدري. آه يا مولاي.

عطش. عطش. حنين. حنين.

الماء قدامي، فلا ألحقه، إني جمرة، ألتهب كما ألتهب كلما ازداد هبوب الريح.

يقتلني عشق الريح"[7]

لقد اكتشف الولي الطاهر أن عملية الحفر والثقب في جدران القصر الثالث لن تنفعه فقد تغير كل شيء واختفى الثقب، ولم يبق أمامه سوى صوت بلارة وهي تتحدر:

"أحذرك يا مولاي من سفك دمي، ستلحقك بلوى البحث عني.فلا تعثر علي حتى وإن كنت تحت قدميك.

الآن أعرف ما إذا كنت إنسية أم لا.

أحذرك يا مولاي من سفك دمي. ينمحي مخزون رأسك ولا تستعيده إلا بعد قرون، فيعود إليك قطرة فقطرة ونقطة فنقطة. تجوب الفيف هذا مئات السنين، فلا تعثر على طريقك، ويوم تعثر عليه تبدأ من البداية.

أحذرك يا مولاي من سفك دمي ستلحقك بلوى خوض غمار الحروب، فتشارك في حروب جرت، وفي حروب تجري، وفي حروب ستجري، إلى جانب

قوم تعرفهم، وقوم لا تعرفهم ولا تفقه لسانهم، ولا تدري لما يحاربون.

أحذرك يا مولاي من سفك دمي. ستلحقك بلوى حز الرؤوس وخنق الأطفال والعجائز والعجزة، وحرق الأحياء.

تموت ألف ميتة وميتة، يسقي دمك، كل صقع رفع فيه الآذان وفي كل عودة لك تعاودك بلوى البحث عني من جديد دون أن تدري عم تبحث.[8]

ومع ذلك ستكرر محاولات الهبوط مرات ومرات بحثا عن منفذ يحقق له مشروعه الذي فضل في الوقت الحالي أن يبدأه كما يقول "من حيث بدأ العرب الأوائل":

"قلنا نحصن الدرعية، ثم نبدأ بعيينه، تنطلق أول الأمر عشيرتنا عنزة، ثم ينضم إلينا الأنصار والمريدون، وباقي العشائر والقبائل، فنأتي أولا على الأحساء، ثم نتجه إلى الغرب، حتى الكويت، ثم نتقدم نحو الشمال، حتى كربلاء وقبر الحسين.. نجمع شمل قبائل نجد، ونشن الهجوم على مكة والنجف ودمشق، ونواصل نحو الشمال حتى حلب. وكل بلاد العرب والإسلام، نحررها من عبادة الأوثان وتقديس القبور، وتعاطي المحرمات طبقا لآراء الإمام بن حنبل، وتفاسير ابن تيمية عليهما الرحمة.

مادام شيخ عنزة وافق، فلنعد الخلافة من هنا من الدرعية وعيينة والأحساء....[9].

وكما هو واضح فإن عنوان الرواية حكيا على حكي métarécit كما يهب ميك بال m.bal في حديثه عن المناص الخارجي، وليس مؤشرا دلاليا يستدل به على النص فقط، وإنما هو قيمة سيمولوجية دالة على مضمون النص، وبالتالي فهو يفيد في وصف البنية النصية الأصلية وتحليل أبعادها الدلالية، ومن ثم لا يمكن الاستغناء عنه، فهو كما يقول جيرار جينيت يقوم بممارسة أربعة وظائف أساسية هي: التعيين، الوصف، الدلالة، والإغراء[10]. أما المستوى التركيبي لعنوان هذه الرواية فيبدو طويلا نسبيا إذا ما قورن بعناوين روايات الكاتب السابقة.

محتوى الرواية: من الأمور التي يكاد يتفق عليها النقاد أن الرواية النموجية لا يمكن تلخيص محتواها لأنها لا تهدف إلى نقل المعاني والأفكار، على الرغم من كونها مشحونة بالمعنى إلى أقصى حد، وإنما تسعى إلى توليد مضمونها في ذهن القارئ من خلال المفارقات، لذلك نجد فكرتها تنحل في الأحداث والشخصيات. والأمر نفسه يمكن إسقاطه على محتوى هذه الرواية.

وعلى كل فإن أحداث هذه الرواية التي تتربع على ما يقرب من 156 صفحة من الحجم الصغير نجدها تتوزع على أربعة مقاطع مختلفة الطول وتحمل عناوين تبدو في الظاهر أنها مؤطرة لأحداث محددة زمانيا ومكانيا، غير أنها في الحقيقة لا تشكل معيارا يمكن اعتماده في تقطيع النص وتحليله، ذلك أن الفضاء الدلالي لهذه الرواية ينشأ من الصورة الكلية للنص، والذي جاءت بنيته التركيبية مكونة من قسمين حسب ما يبدو للقارئ، حيث بنيت أحداث القسم الأول وفق التسلسل الآتي:

أ-**تحليق حر:** وفيه يقدم الكاتب أهم العناصر الرئيسية المكونة للحدث الروائي (الولي الطاهر، الفيف -المقام الزكي- الزيتونة- العضباء- الأخوات- بلارة بنت تميم- الوباء-عريضة الإتيان-مالك بن نويرة- الشيطان-التحقيق).

ب- العلو فوق السحاب: وفيه يبدأ الولي الطاهر البحث عن المقام الزكي، ويتكون من تسع لوحات حسب النصوص وعشر لوحات حسب الترقيم الذي قفز على اللوحة السادسة ولا ندري إن كان ذلك تقنية جديدة في الكتابة الروائية أو خطأ مطبعيا وهو ما نرجحه. والواقع أن استعماله لما أسميته باللوحات لا يعني أن الرواية مفككة وأن كل لوحة معزولة عن الأخرى بل إن التركيبة الفنية للحدث الروائي ملتحمة البناء، وقد جاءت اللوحات كالآتي:

1-اللوحة الأولى: ويتم عرضها من قبل الراوي أثناء إصابة الولي الطاهر بالصرع، حيث يعود بنا السارد إلى الوراء ليسترجع أحداث مشاركة الولي الطاهر في حرب أفغانستان واتهامه بالعمالة لتغير مواقفه وانتقاله من النقيض إلى النقيض، ثم تولية بعد ذلك قيادة قوة لاسترداد العاصمة الأفغانية. والملاحظ أنها اللوحة الوحيدة التي تولى فيها الراوي استرداد أحداث شارك فيها الولي الطاهر وهو في حالة الصرع مستعملا ضمير الغائب، خلافا للوحات الأخرى التي يتم فيها الاسترجاع بصيغة الخطاب المسرود الاتي، حيث يتنازل الراوي عن دور السرد بضمير الغائب ليترك الشخصية الرئيسية المتمثلة في الولي الطاهر ليسترجع من خلال عملية الارتداد وبصيغة المتكلم المفرد أحداثا كان قد شارك فيها بغية إضاءة بعض الجوانب من شخصيته وتنميتها وفق الزمن الراهن، متخذا في ذلك تقنية التداعي وسيلة لاسترجاع تلك الأحداث التي تعد في بناء الحدث الروائي. ويمكن للقارئ أن يعد لك من باب صيغة الخطاب المعروض باعتبار تلك الاستردادات تتم في حالة غير طبيعية، الأمر الذي يستلزم من الراوي عرض الحدث كما هو دون تدخل منه، وهو ما يجعل صيغته تستقل وتتميز عن خطاب الراوي.

2-اللوحة الثانية: وتبتدئ بسرد الراوي الذي يخبرنا باستفاقة الولي الطاهر من إغمائه الذي يتولى بعد ذلك السرد بضمير المتكلم مسترجعا لقاءه مع بلارة والأخوات.. وتنتهي اللوحة بإغمائه مرة أخرى.

3-اللوحة الثالثة: ويتم السرد فيها بضمير المتكلم أيضا حيث يسترجع الولي الطاهر مشاركته في محاربة المرتدين، وحادثة مقتل مالك بن نويرة..

4-اللوحة الرابعة: وفيها يروي السارد حالة استفاقة الولي من الصرع الذي وقع له في نهاية اللوحة الثانية واستمراره في التحقيق في شأن محتوى الرسالة.

5-اللوحة الخامسة: وتتم على لسان الولي الطاهر وبضمير المتكلم حيث يعرض علينا قضية اهتمام الطلبة والطالبات بمالك بن نويرة وزوجته أم متمم وبخالد وموقف عمر بن الخطاب منه. والتساؤل حول الشك في إسلام مالك بن نويرة والوصول إلى التسليم بصدق إسلامه تصديقا لقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

6-اللوحة السابعة: ويفتحها الراوي ثم يترك المجال بعد ذلك إلى الولي الطاهر ليواصل وصف مسيرة البحث عن المقام إلى حين إغمائه، حيث يجد نفسه في القاهرة فيحكي لنا قصة محاولته ذبح الكاتب نجيب محفوظ ثم هجومه المسلح على حافلة السياح ومشاركته في هجوم المعبد الفرعوني الذي انتهى بموته.

7-اللوحة الثامنة: وتبتدئ باستفاقة الولي الطاهر من الصرع الذي وقع له مع بداية اللوحة السابعة أثناء صيحته المدوية، ويتم السرد فيها بضمير الغائب.

8-اللوحة التاسعة: يستمر فيها البحث عن المقام حيث ينتقل الولي الطاهر إلى القصر الثالث، وتتم بصوت الراوي وبضمير الغائب.

9-اللوحة العاشرة: وتتم بصوت الراوي وفيها يقدم الولي الطاهر مشروعه الجديد بعد إحساسه باكتشاف أمره.

ثم يأتي بعد ذلك انتقاله إلى القصر الثالث الذي يمثل القسم الثاني والرئيسي في الرواية، وهو كسابقه من مقطعين وفق التسلسل الآتي:

أ-السبهللة: التي يقول عنها بأنها "حالة صوفية كاذبة" وفي هذا المقطع يتم السرد من قبل الراوي حيث يخبرنا بعودة الولي الطاهر إلى التحقيق في فعل الإتيان مع الطالبات والقناديز، وتبني الطلبة اسم مالك بن نويرة والطالبات اسم أم متمم والولي الطاهر نفسه يصير في نظرهم مالك بن نويرة. كما يتم التقاؤه ببلارة ومحاولته الارتباط بها واختفاؤها بعد أن سلى قرطيها من أذنيها.

ب-في البداية كان الإقلاع: ويبدأ باستفاقة الولي الطاهر الذي يواصل مسيرته نحو القصر الثالث، تلك المسيرة التي توزعت على ست لوحات كالآتي:

1.اللوحة الأولى: وتجسد وصوله إلى القصر الثالث ووقوفه أمامه وسماعه للصرخات والانفجارات. ويتم ذلك بصوت الراوي وبضمير الغائب.

2.اللوحة الثانية: وفيها يسترجع الولي الطاهر مشاركته في مأساة أولاد علال في الرايس حميدو بالجزائر والتي كان قد أعد لها منذ عدة سنوات.

3.اللوحة الثالثة: وفيها يستمر الولي الطاهر في وصف مأساة أولاد علال عبر الحديث عن الأطلال والخرائب والدخان والموت مبرزا دوره في ذلك "أخذتني رعشة، واعترتني حمى، وداهمتني غمى، فكبرت وشمرت على ذراعي، وارتميت خلف بقايا جدران، واقعة انبطحت على بطني، وواجهت الميدان.

ما يزيد عن أربعمائة مسجاة هنا وهناك. كومة من الرؤوس، وسط الشارع الضيق، مجموعة من الفتيات، مقيدات، يقتدن نحو حافلة ترسل نورا خافتا..".[11]

4-اللوحة الرابعة: تجسد حالة الاستفاقة أمام القصر ثم رؤيته في لاوعيه لبلارة "الفتنة الأمازيغية" مبرزا هدفه من البحث عنها، وتنتهي اللوحة باختفاء العضباء التي صاحبته في كل رحلته.

5-اللوحة الخامسة: وفيها يتم الشروع في حفر جدار القصر الثالث ووصف عملية سقوط الأصابع والجمجمة، والعثور على الصندوق اللغز ثم الشروع في فتحه حيث يعثر الولي الطاهر على رسالتي عيسى اللتين يوظفهما الكاتب كوثيقة تاريخية موضوعية تسهم في تعضيد الفكرة الرئيسية التي انطلق منها في بناء أحداث روايته، وهي فكرة الاختلاف في الحكم على إسلامية مالك بن نويرة الشاعر الذي جعل خالد رأسه "أثفية تضع عليها أرملته أم متمم القدر"[12]. ومن ثم إبراز معاناة الشاعر عيسى لحليح الذي يمثل تلك المفارقة

العجيبة التي تجعل القارئ في حيرة من أمر، هل يشفق على الشاعر لما آل إليه وضعه بوصفه ضحية أوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية؟ أم أنه يزداد تحاملا عليه واقتناعا بأن الضحية التي تعيش في "جبال بني عافر" متوسدة البندقية ومترصدة الآخر، تستحق ماينالها بحكم سلوكها ومواقفها. والكاتب بذلك يعمل على مزج التاريخ بالفن وبالواقع الراهن كوسيلة فنية مؤثرة تقود القارئ إلى معاناة هذا التمزق بين الأنا والآخر، وتدفعه إلى أن يكون طرفا يشارك الكاتب في البحث عن جوهر الحقيقة التي لم يفصح عنها الكاتب بطريقة مباشرة -كما هو الحال في كتاباته السابقة- وإنما أوحى بها من خلال بنية عميقة توارت خلف المظهر الخارجي لأحداث الخطاب الروائي، تاركا بذلك عملية الكشف عنها للقارئ الذي سيقيم علاقة بين الرسالتين والعناصر الأخرى المقدمة ضمن قراءات لعناوين بعض الصحف (صورة الخميني-الهجوم على السودان) اتفاقيات الهدنة، وما إلى ذلك..

ولعل الكاتب يهدف من وراء إيراد رسالتي عيسى لحيلح إلى الإيهام بتقديم خطاب روائي متعدد الأصوات واللغات[13] والأساليب، ومن ثم الوصول إلى الكشف من خلال القاسم المشترك بينه وبين قرائه على أن الإجبار على تمثيل الخطأ يقود إلى معرفة الصواب أكثر. إذ يقول على لسان عيسى لحيلح:

سيدي الكريم:

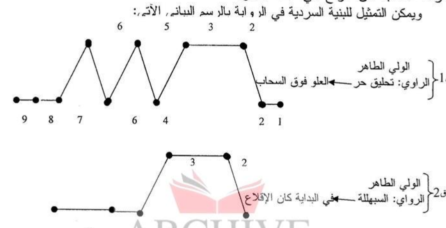
"يشهد الله أني كنت أحب التسامح، وأمارسه من قبل، وكنت أدافع عما أراه حقا بحماس فياض وصدق عميق وتجرد كامل، وصرت الآن- بعد ست سنوات من الحرب - أعشق التسامح !.. لماذا؟! لأنه لا يقدر فضيلة التسامح إلا من كان ضحية الحقد، ولا يعرف قدسية الحياة، إلا من أفلت بين أظافر الموت، ولا يعرف قيمة (الآخر) إلا من يقضي الليل البارد خلف شجرة بلوط يتربص بهذا (الآخر) ليقتله، وهو يعلم علم اليقين، أن هذا (الآخر) يتربص به هو كذلك على مشارف قرية أو مدينة، ليرد الجميل !!. كم يبدو الأمر عبثيا !."[14]

6-اللوحة السادسة: ويتم السرد فيها بضمير الغائب، حيث يعلق الولي الطاهر على الشاعر عيسى لحيلح، ثم يواصل الحفر إلى حين الإغماء وإحساسه بالنهاية، ليستفيق بعد ذلك ويجد نفسه أمام العضباء والثقب قد اختفى ولم يعد له وجود. وكان الأمر لا يعدو أن يكون كابوسا أو إغفاءة قيلولة، أو هو مجرد اضطراب "في الرؤية تسببت فيه حرارة الشمس الوهاجة ولربما هو السراب".[15]

وأمام انسداد الأفق واستعصاء تواصل الولي الطاهر مع الواقع تأتي النهاية في شكل جديد جسده الكاتب في ثلاث محاولات للهبوط كما يقول قبل أن يأتي الهبوط الاضطراري. وما يلاحظ عن هذه المحاولات الثلاث أنها كانت بمثابة إعادة لنصوص سابقة في الرواية نفسها اختارها الكاتب بطريقة ذكية لاعتقاده أنها قد تسهم في إضاءة بعض الجوانب الغامضة من ناحية، وللدلالة من ناحية أخرى على أن "إحساس... الولي الطاهر بأن الصوت بلغ منتهاه، ومبتغاه، وبضرورة توقف حالة الهول" هو مجرد استراحة ستتكرر بعده محاولات التسلل إلى القصر مرات ومرات. وهو ما أكده الكاتب من خلال ما سماه ب "محاولة هبوط أولى" التي كا هي إلا تكرار

لما جاء في الصفحة الأولى من الرواية. مما يعني أن ما يبدو أنه نهاية أحداث الرواية ليست في حقيقتها إلا بدايتها المفترضة التي لا شك أنها ستدفع مخيلة القارئ إلى ملء ما تركه الكاتب من فراغ في تلك الدائرة الكتابية، وبذلك يضع النقاط الأولى لبداية النهاية، وهذا ما يؤكد الطابع الدائري لأحداث الرواية الذي سبق للكاتب أن أشار إليه في مقدمتها.

ويمكن التمثيل للبنية السردية في الرواية بالرسم البياني الآتي:



ما يلاحظ عن الرسم البياني السابق أن البنية السردية للمحكي قد تعرضت لعمليات التكسير بفعل استثمار تقنية المحكيات الصغرى التي تجسدت في تلك اللوحات التي تسرد بضمير المتكلم وتتخذ من تقنية التداعي الأساس في استرجاع الأحداث الماضية. والملاحظ أن استعادة الأحداث الماضية تتم في حالة خاصة هي حالة الصرع والإماء التي يتعرض لها الولي الطاهر، وأثناء ذلك يوقف الراوي السرد المتعلق برحلة البحث عن المقام الزكي ليتولى الولي الطاهر سرد إحدى مغامراته بضمير المتكلم وبذلك يتم توقيف التسلسل التتابعي للحكي وتكسير خطية السرد من خلال الانتقال من المحكي الواقعي الراهن الذي يقوم به الراوي إلى المحكي الاسترجاعي الذي يقوم به الولي الطاهر، وهو ما يؤدي إلى تغييرات في المنظورات السردية وفي طبيعة الحكي وفي اللغة المشخصة. ذلك أن الاسترجاع في هذه الرواية يتم في حالات غير طبيعية، أي في حالة الصرع والإغماء، وهو ما يعني غياب الوعي، الأمر الذي يجعل استرجاع الأحداث الماضية لا تتم عبر كرونولوجية مستقيمة، بل في شكل مشاهد أو لوحات متداخلة يستمدها الولي الطاهر من التاريخ أو الواقع الراهن ويعيد تشكيلها وفق رؤيته وتماشيا مع الطابع التخييلي للعمل الروائي.

الرؤية: تتبنى رؤية النص السردية في الرواية عبر موقعين مختلفين يمثلان "الرؤية من الخلف" و "الرؤية مع". فالراوي الذي لا

يفصح النص عن هويته يتولى عملية الحكي بضمير الغائب موظفا تقنية "الرؤية من الخلف"، حيث يكون خارجا عن الأحداث ولا يشارك في بنائها لكنه أكثر دراية وعلما بتفاصيلها وخفاياها، وأكثر أجزاء الرواية تتم على لسانه، مستعينا في ذلك بمختلف أشكال الصيغ من سرد و عرض. إلا أن هذا الراوي الذي هو في حقيقته ما هو إلا الكاتب الذي يعمل على أن يكون موقفه محايدا أثناء سرد الأحداث وعرض المواقف نجده أحيانا يسلم فعل القص إلى الشخصية الرئيسية الممثلة في الولي الطاهر ليتولى السرد بصيغة المتكلم، ومن خلال "الرؤية مع" يسترجع الأحداث الماضية التي تبدو أن استرجاعها تخفيفا لحالتي المعاناة والقلق اللذين يعتورانه ويؤديان به إلى الصرع، وبذلك يصير الماضي بالنسبة له مجالا للتحرر من الذات ومن الآخر معا. غير أن الكاتب يبدو أنه يهدف من وراء تلك اللوحات التي تسرد بضمير المتكلم القيام بمحو معالم تلك الصورة المشكلة للولي في ذهن القارئ واستبدالها بحقيقة تلك الشخصية الرمزية المموهة التي تمارس الإغراء في الظاهر وتخفي غايتها ومبتغاها، ومن ثم الكشف من خلال اصطحابنا للولي الطاهر عن المفارقة الصارخة في منظور أيديولوجيتها لأن ماهو ماثل للعيان أكثر فعالية مما هو ماثل في الذاكرة، وهو ما يوحي بالأبعاد المأساوية للواقع الراهن.

إن المزاوجة بين الرؤيتين في تقنية السرد لا ينحصر دورها في إفساح المجال للتداخل بين أساليب القص بغية تقديم الأحداث وتقريبها للقارئ في صورة أكثر فنية فقط، وإنما تعمل على دفع القارئ إلى البحث عن الرؤية الأيديولوجية للكاتب المتوارية خلف الأحداث الظاهرة، ومن ثم إدراك أبعادها الدلالية من خلال إعادة تركيب النص بشكل يكفل له الاقتراب من تلك الرؤية. كما أنها تسهم كذلك في توفير مساحة للكاتب تتيح له التلاعب بصيرورة الزمن، مما يؤدي إلى نوع من التعقيد والغموض نتيجة التداخل بين الأحداث والرؤى. ومن ثم يكون للتداخل الحاصل بين الرؤيتين من ناحية وبين الراوي والكاتب والخطاب الروائي من ناحية أخرى الدور في تحقيق نصية العمل من خلال انزياحه عن بنية النصوص الروائية التقليدية وخروجه من السائد السردي المألوف.

التناص إن المتأمل في الرواية يلفت انتباهه الطريقة التركيبية للنص الروائي وما شحن به من إحالات وشواهد وتكرار لمقولات جاهزة وتدخلات من الكاتب، بحيث تشكل تلك النصوص المتباينة والمتداخلة مع النص الروائي ظاهرة تستوجب مقاربتها واكتشاف أبعادها الدلالية. ذلك أن تلك التقاطعات المتواصلة وإن كانت تبدو في الظاهر مستقلة في بنائها وفي فضائها الذي تحيل إليه إلا أنها بقدر ما تعبر عن فضاءاتها الذاتية الخاصة نجدها أيضا تتجه إلى الاقتراب من تحديد فضاءات الكاتب الأيديولوجية بشكل أكثر وضوحا، حيث تتحول تلك النصوص عن مجراها الطبيعي ليحتويها النص الروائي ويشكل منها ما يعرف في الدراسات النقدية المعاصرة بالتناص intertextualité.

والواقع أن ظاهرة التناص من السمات الرئيسية في كتابات الطاهر وطار الروائية، حيث لا يكاد يخلو عمل له من توظيف لنصوص من القرآن الكريم والحديث والأمثال الشعبية ولنصوص شعرية وللغة

صوفية، باعتبار تلك الجوانب الثقافية التراثية المشتركة بينه وبين القارئ تسهم في إبراز وحدة المشاعر وتشيع جوا من الألفة والحميمية داخل ثنايا النص، وهو ما يمكن الكاتب من تمرير ما يريد قوله بطريقة فنية مؤثرة توفر عنصر التفاعل بين النص والمتلقي، كما هو الحال في هذه الرواية التي يبدو أن سعي الكاتب لاختراق لما سماه جمال الدين الخضور ب "مقدسات الوهم"[16] أو "الإيديولوجيات الزائفة" قد فرض عليه كما يقول استعمال "لغة ومنطق ومفردات مناضليها، ورجالها ومنظريها"[17]، بغية تفجير تلك التعابير وتضخيم العيوب والسلبيات للتدليل على ما تؤدي إليه تلك التصورات المعرقلة لتطور الوعي.

وأول ما يلفت نظر القارئ اعتماد الكاتب لكثير من النصوص القرآنية التي استفاد منها إما:

أولا: بطريقة مباشرة وذلك بإيرادها بصيغتها الكائنة دون أي تحوير واضعا إياها بين علامتي تنصيص، من ذلك مثلا:

"سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى الذي يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحي.." (الرواية. ص.ص. 12، 30).

-"ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا.."(الرواية.ص 12).

-سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى.."(الرواية. ص. 25، 35). سورة الأعلى الآية 1.

-"إن يشأ يذهبكم ويأتي بخلق جديد "سورة إبراهيم الآية 19.

-سنقرئك فلا تنسى إلا ماشاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى ونيسرك لليسرى"

-يحسبه الضمآن ماء"(الرواية ص. 13). سورة النور الآية 39.

-بسم الله مجراها ومرساها" (الرواية. ص. 19.).

-إن تنصروا الله ينصركم" (الرواية. ص. 33).

ويتضح من خلال توظيفه لتلك النصوص القرآنية أن هدفه من وراء توظيفها ليس إعادة إنتاج ما هو قائم شأنه في ذلك شأن الكثير من الخطابات السردية التقليدية، بل يهدف في كثير من الأحيان إلى جعل التناص عملية فاعلة ومبدعة من خلال تحويل النص وتفجير حمولته بإعطائه أبعادا أخرى قد لا تمت بصلة إلى البعد الأصلي للنص، لذلك لم تكن لغة القرآن في الخطاب الروائي لغة تكريس بل حولها الكاتب إلى لغة انتقاد وتعرية للواقع المرفوض.

ثانيا: بطريقة غير مباشرة، وذلك بتحويل النص من السياق القرآني المقدس ومن مضمونه الوعظي التوجيهي، إلى السياق الفني اللغوي للنص الروائي، بحيث يعيد كتابة تلك النصوص وفق ما يقتضيه الموقف وما يريد تبليغه. من ذلك مثلا:

-أن يحفظ المقام الزكي من شر ما خلق. وأن يرزقنا من حيث نحتسب ومن حيث لا نحتسب. (الرواية. ص.12).

إن هذا التوظيف المباشر وغير المباشر لنصوص من القرآن الكريم وللغته هو بقدر ما يكشف عن الخلفية الثقافية للكاتب ولأهدافه، نجده يخدم نوازع كثيرة فهو بالدرجة الأولى إثراء للنص الحاضر، حيث يحيله على أهم مصدر، كما أنه من جهة أخرى يحشد النص بدلالات، ورموز إيحائية مكثفة.

كما نجد أيضا في النص الروائي مستنسخات أخرى تتكرر بصورة واضحة كاعتماد لمقولة:"يا خافي الألطاف نجنا مما نخاف " الذي اتخذ من صيغة الجمع "نحن" الأساس في التعبير، وتكرر ثلاثة وثلاثين مرة، مستمدا قوة سلطته ونفوذه من الخلفية الثقافية الدينية للمتلقي العربي، الأمر الذي يخلق لديه نوعا من الإحساس بالألفة والإقناع، في الوقت الذي يتجه فيه النص إلى تحفيز وعي القارئ للتفكير فيما وقع من أحداث، ودفعة لاستدراك الأمر، ليصير ذكر ذلك المقول كافيا لخلق رد فعل لدى المتلقي يكون بمثابة البديل لذلك السلوك، وغالبا ما ارتبطت دلالة ذلك المقول بما يشبه استغاثة يائس أو عاجز، مما يجعله أكثر إيثارا وارتباطا بالحياة اليومية.

والواضح أن محاولة الكاتب لتجاوز محددات الواقعية قد دفعته إلى إقتحام المغامرة اللغوية والاستفادة من الإمكانات الهائلة لاستخدام المجاز وتوظيف الرؤيا الصوفية بمعجمها اللغوي كـــ " المريد، المريدات، السفر، الطريق، الوجد، الفناء، الغيبة، الحضور، السكر، الوارد، الشاهد، التجلي، الغربة، الصبابة، الحريق، الماء، الريح، الحضرة، الحلول، الاتحاد، التوحد... الخ"، وما يتبع ذلك من التصرفات في العوالم والأكوان وأنواع الكرامات، وبذلك يقترب النص من السحري والعجائبي. غير أن الكاتب الطاهر وطار لا يهدف من وراء ذلك التوظيف الولوج في عالم الرؤيا الصوفية والمكاشفة والحلول والنظر إلى الخلاص عبر العالم الآخر حيث الارتقاء إلى المقامات العليا والارتواء من قطوف الدوالي الدانية التي لا تنال إلا بعد المرور بمراحل المكابدة والمجاهدة، وإنما يهدف إلى الكشف وتعرية خيوط اللعبة، ظنا منه أن الحس التأملي الصوفي قد يساعد على التماس الحقيقة. ومما يعمق الانطباع كتابة هذا القسم بأسلوب تيار الوعي غير المباشر بما ينطوي عليه من مرونة تتيح للكاتب الانتقال بين الأزمنة بيسر.

والكاتب لم يكتف بذلك بل عمد إلى خرق النص الروائي بتدخلات مباشرة قصد تكسير الإيهام بوجود سلطة واحدة هي سلطة النص الروائي، في الوقت الذي يفترض فيه أن يكون صوت المؤلف غائبا، حيث نجده مثلا في اللوحة الثانية من القسم الثاني يصف مدينة الجزائر بطريقة تجعلنا نرجح أن تكون تلك الأحكام والتعاليق للكاتب وليست للراوي أو للولي الطاهر وذلك انطلاقا من نهاية اللوحة الاولى، إذ نجده يقول:

"مدينة الجزائر، تبدو من بعيد، نورا يتوهج نحو الأعلى، ولا أحد يعلم عما تنام عليه من نواقض الوضوء، ومن تدابير عاصفة.

من فوق تبدو ملهى كبيرا من ملاهي تايوان، لكنه خاو، خاو إلا من سرادق لفرقة موسيقية تأبى الظهور، ومن راقصين وراقصات غلبهم النوم.

لكنها، في العمق وفي أسفل الملهى الكبير، هي كهف مدلهم، لا آخر لطوله، ولا نهاية لعرضه، تملأه الدواب من كل نوع ومن كل حجم.

بعضها ديناصورات.

بعضها تماسيح.

بعضها ثعالب.

بعضها ضفادع وقمل.

بعضها يقضم أيدي بعضه.

بعضها، يقضم أرجل بعضه.

بعضها، يندهش صدور و بطون أو أرحام بعضه...".[18]

وقد تكررت تلك التدخلات التي يبدو أن وجودها راجع إلى إلغاء الكاتب لما يمكن تسميته ب " البعد الآخر" الذي يسمح بتنامي الأفكار وتنوع الرؤى التي تسهم من جهتها في فهم حركية الواقع، الأمر الذي أدى به إلى التدخل أحيانا لتوضيح بعض المواقف أو لتهيئة الحدث أو الرد على محاور مفترض، كما هو الحال في حديثه عن العضباء الذي يبدو وكأنه يجيب صوتا سأله عن سبب تسميتها ووجودها، إذ يقول:

"متى شقت أذناها؟ الله والولي الطاهر أعلم.

متى كانت في حوزة الولي الطاهر؟ لا احد يعلم.

من أين أتت ومنذ متى؟ من أمور الغيب أيضا.

هل سميت العضباء لما بأذنيها من عضب، أم تيمنا بناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن أطلق عليها هذا الاسم أولا وأخيرا؟

لا يمكن أبدا الفصل بين العضباء وبين صاحبها سيدي الولي الطاهر. قال الأولون الذين رأوهما. كما قال الأخيرون الذين لمحوهما أو بلغهم أمرهما.

والمؤكد لدى الأولين والأخيرين من الأتباع، العضباء إحدى كرامات الولي الطاهر وإحدى معجزات وخوارق هذا الزمن".[19]

لقد تعددت مستويات التعبير اللغوي الروائي عند وطار في هذه الرواية حيث لم تعد لغته وصفية تسجيلية وإنما أصبحت لغة رمزية إيحائية إسقاطية ترتكز على تقنية المفارقة وتشابك خيوط لحظة الواقع الراهن بأصولها في الزمن الماضي، وهو ما يؤكد مبدأ الانزياح والخرق في بنية المحكي مما يعطيها أبعادا دلالية وفنية.

الزمن: الواضح أن زمن الرواية هو الحاضر الذي هو في مرحلة التشكل ولم تنجز أو تكتمل أحداثه بعد، وإن كانت أحداث القصة وأزمنتها تجري كلها بصيغة الفعل الماضي، حيث نجد الجملة الفعلية الماضية هي السائدة في الرواية، والمتحكمة في استعمالات الفعل المضارع، الذي غالبا ما كان وجوده رديفا للفعل الماضي الأساسي:

"تنفس الولي الطاهر من أعماقه، وقال بصوت منخفض، لا (يدري) ما إذا كان (يخاطب) نفسه، أم (يخاطب) الأتان العضباء.

بحول الله وحمده نحن من جديد، (نرجع) إلى أرضنا.

شدد على كلمة أرضنا، كأنما (يريد) أن (يؤكد) أنه لم (يكن يدري) بالضبط أين كانت غيبته هذه كل الوقت"[20]، وكأن ذلك يأتي تعبيرا عن رغبة الكاتب في الإيحاء إلى القارئ بأن هذا الواقع الراهن أو الحاضر هو امتداد للماضي الذي أصبح حاضرا بفعل الذاكرة وأن أفعال الولي الطاهر التي تقع في الحاضر ما هي في حقيقتها إلا صورة من صور ذلك الماضي، ومن ثم كان التركيز في بنية النص على التساند أو التطابق بين الفعلين الماضي والمضارع، الأمر الذي أعطى القصة ما " يسميه الملفوظيون بـــ (مسرحة الأحوال) وذلك: من جهة، لأن السارد لا يهدف إلى مثل هذه المسرحة، أو حضوريتها، وإنما هو يهدف إلى إيصال خبر حصل.

ومن جهة ثانية، لأن هذه الاستعمالات التي جاءت رديفة للاستعمال الأساسي للفعل الماضي، لا تقابل بين الماضي والحاضر (كفعلين متعارضين مختلفين، وإنما تعامل الثاني بوصفه استمرار للأول)، وتظل بالتالي تابعة لوظيفة الفعل الماضي في التعبير عن شيء مضى، دون أن تعارضها بوظيفة الفعل المضارع في التعبير عن الحاضر.."[21]. وعلى هذا الأساس تكون تلك الاسترجاعات التي يقوم بها الولي الطاهر غير منفصلة عن الحاضر الذي لا يوحي بالنفور من ذلك الماضي حين يحيلنا إليه. وهو ما جعل دور الرواية يكاد ينحصر في رصد الأحداث كما وقعت، والعمل على إيصال الخبر للقارئ وفقا لتصور الولي الطاهر الذي يتولى سرد الخبر وظروفه مستعملا صيغة الفعل الماضي. والكاتب إذ ينقل لنا تلك الاحداث أو الوقائع لا بوصفها تشكل هدفه المطلوب الذي يعمل الولي الطاهر على تحقيقه، وإنما باعتبارها من وقائع الحياة الراهنة المولدة للعبر. لذلك اتجهت الرواية إلى تركيز اهتمامها على عرض مشاهد واقعية مؤثرة، بدلا من خلق صراعات تجسدها أو تفندها، فالرواية لا تقوم على صراعات مباشرة، وبالتالي فهي تفتقر إلى حبكة نضالية صريحة. والمأساوية فيها تنتج من الحس التدميري الذي تمثله تلك الأحداث والوقائع ويمارسه الولي الطاهر المسكون بقلق مدمر لوجود الإنسان، وهو ما ترفده صور من حقول مخططها الدلالي وأبرزه: (الحرب، الساطور، لهيب انفجار قارورة بنزين، الكلاش، ذبيحة، جرح، دم، جسد، تطاير الرأس، جثث... إلخ..). ومن ثم يكون الموقف الناتج عن ذلك الواقع هو موقف الرفض كشكل من أشكال الإحساس بمدى عمق الشرخ وبالتالي التمرد عليه. فالكاتب يريد أن يتجاوز أحداث ومآسي ذلك الواقع المرفوض الذي يرى فيه مبعثا للبحث عن أفق جديد يتجاوز فيه الآخر ممارسات الاستكانة والخضوع والاستسلام للأمر الواقع، ولهذا فحين يستعمل المضارع فإنه لا يستعمله كفعل للدلالة على ما يجب أن ينجز على ساحة الواقع أو كبديل لما هو سائد. لذلك نجد الكاتب في بناء أحداث روايته يبتدئ بلحظة حاضرة ثم يرجع إلى الماضي في ثلاث لوحات متلاحقة ثم يعود إلى الحاضر ثم الماضي.. وهكذا، وإذا تمعنا في ذلك أدركنا مدى التعقيد الذي تشهده السيرورة الزمنية على طول الرواية.

ونلاحظ أن الكاتب يركز في لحظات الحاضر على العواطف والانفعالات النفسية لشخصية الولي الطاهر في حين أنه يجعل الماضي مسرحا للأحداث التاريخية التي تشكل الخلفية المحركة لتلك العواطف الشخصية، وهو ما يعني أن إغراق الماضي في لحظات الحاضر قد أدى إلى الغموض في المضمون من ناحية وإلى التعقيد في البناء الفني للرواية من ناحية أخرى. الأمر الذي يقتضي من القارئ إعادة ترتيب اللحظات السردية للقصة بغية الاقتراب من حقيقة أبعادها الدلالية، ذلك أن الرواية في الظاهر تبدو وكأنها مجرد تجميع لمشاهد ولحظات من مسيرة الولي الطاهر.

وأخيرا يمكن القول بأن الكاتب الطاهر وطار استطاع من خلال التمثل والاستيعاب للثقافات وللواقع الخاص أن يقدم لنا عملا متميزا يخرج عن الأنماط السردية السائدة ويؤكد بأن الإبداع تجاوز مستمر.

قسنطينة في 23 مارس 2000

الهوامش:

(1)ميخائيل باختين: الملحمة والرواية. ترجمة جمال شحيد. معهد الإنماء العربي، بيروت. ط.1/1982

(2)الرواية. ص. ص. 145، 1446.

(3)الرواية. ص. 111.

(4)الرواية. ص.106.

(5)الرواية.ص.37.

(6)الرواية. ص. 22، 23.

(7)الرواية. ص. 118.

(8)الرواية. ص. 92. وأيضا: ص. 153.

(9)الرواية. ص. ص. 65، 66.

(10)ينظر: النص الموازي للرواية، استراتيجية العنوان: شعيب خليفي. مركز الدراسات العربية،ص.

(11)الرواية. ص. 107.

(12)الراوية. ص. 9.

(13)المراد بتعدد اللغات ما ذهب إليه باختين في حديثه عن أشكال الحوارية في الرواية، والذي سماه ب "الأسلبة" la stylisation، والتي تعني وجود لغة واحدة مهيمنة في الخطاب الروائي، غير أن طريقة توظيفها تجعلها تشخص بطريقة غير مباشرة لغة أخرى ضمنية آنية، تؤدي إلى نفي البعد الأحادي عن النص الروائي وذلك على المستويين الفكري والأسلوبي.

(14)الرواية.ص. ص. 137، 138.

(15)الرواية. ص. 13.

(16)ينظر: جمال الدين الخضور: زمن النص. دار الحصاد للنشر والتوزيع، سورية، دمشق. ط1/1995. ص. 17.

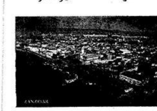
(17)الرواية. ص. 8.

(18)الرواية. ص. ص. 97، 98.

(19)الرواية. ص. 14.

(20)الرواية. ص. 11.

(21)النقد والأسلوبية: عدنان بن ذريل. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق. 1989. ص. 242.



المؤلف: قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج

العنوان: مذكرات من أعماق جزيرة زنجبار

عدد الصفحات: 128

الحجم: 21/15

الناشر: التبيين/الجاحظية

السنة: 2001

خولة طالب الإبراهيمي(*)

عن التداولية

تستعرض صاحبة المقال، المبادئ الأولى المؤسسة للتيار التداولي في اللسانيات، حيث تناولت المصطلح ونشأته ثم المفهوم وما يشير إليه من مبادئ، فتتحول إلى الحديث عن النظريات المشكلة للتداولية كنظريات الحديث ونظرية أفعال الكلام.

1-التداولية / المصطلح

أول من استعمل هذا المصطلح في اللغة العربية (الذي يقابل في اللغة الفرنسية pragmatique وفي اللغة الإنجليزية pragmatics) هو الأستاذ أحمد المتوكل أستاذ بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط بالمملكة المغربية ويبدو أنه لقي استحسان المختصين أصبح متداولا (عذرا عن التكرار غير المعتمد).

تندرج مداخلتنا في إطار الدراسات اللغوية المعاصرة (في المجال الغربي) حيث التداولية تمثل توجها مهيمنا في السنوات الأخيرة، زيادة للفائدة نقدم ملحقة بنصنا بيبليوغرافيا موجزة لأهم النصوص التي نشرت تتناول موضوعا متعلقا بالتداولية. مثل التحضير لهذه المداخلة مناسبة لمحاولة جمع شتات ميدان هو في صدد البلورة ميدان عرف تطورّ كبيرا منذ الستينات في البلدان الأنجلوسكسونية ثم استفحل في المجال الفرنسي في الثمانينيات.

ولعلنا مضطرين عند تناول موضوع جديد بالنسبة للميدان العربي للوقوف عند المصطلح لنقول أن ما نورده في هذه المداخلة يعتبر في مجمله اجتهادا خاصا ساعدنا فيها بعض الزملاء ونقر بكل تواضع أن هذه المصطلحات لا تزال غير مستقرة وعرضة للمراجعة.

(*) أستاذة، جامعة الجزائر

التداولية / المفهوم

يقول موشلار moeschler (أنظر البيبوغرافيا المرفقة) أن التداولية تهتم باللغة عند استعمالها أي استعمال اللغة أو الاستعمال اللغوي.

تعنى إذن التداولية بدراسة الاستعمال اللغوي (الصفحة 17 من نفس المرجع).

وإذا كنا نتحدث عن الاستعمال اللغوي فإن هذا الاستعمال ليس حياديا، نلمس آثاره ليس على مسار التبليغ فحسب بل على النظام اللغوي نفسه.

يبدو بديهيا أن نلحظ أن بعض الوحدات اللغوية لا يمكن أن تؤول إلا في سياق التلفظ بها كالمبهمات مثلا أي أسماء الإشارة والموصول والأسماء المضمرة أي الضمائر وكل هذه الظواهر لا تكتسي قيمتها إلا عند إدراجها في الحديث لتمثيل أحد عناصر الوضعية الخطابية.

أقل بداهة أن نقول إن استعمالنا للبنى اللغوية ينتج برجوع عكسي بصمات معينة تؤكد أن الاستعمال اللغوي أو بالأحرى علاماته يمكن أن تطبع النظام اللغوي نفسه.

أما منقونو mainguenau (أنظر قائمة المراجع المرفقة) فيرى أن مفهوم التداولية يحيل في نفس الوقت إلى فرع من فروع الدراسة اللسانية وإلى تصور معين للغة نفسها وللتبليغ اللغوي يناقض تماما التصور البنوي حيث أن التوجه التداولي يخترق كل العلوم الإنسانية فلا يمثل نظرية بعينها بقدر ما يمثل نقطة لقاء لمجموعة من التيارات تشترك في بعض الأفكار الأساسية والرئيسية.

والتداولية من جهة أخرى تشير إلى مكون من مكونات اللغة إلى جانب المكونين التركيبي والدلالي، في المكون التركيبي تدرج العلاقات التي تربط الدوال اللغوية بعضها ببعض في حين أن المكون الدلالي يصور العلاقات التي توصل هذه الدوال بالوقائع وهو مرجع الدلالات (المعاني) بظروف استعمالها وآثار هذا الاستعمال على البنى اللغوية.

أما إيليوار eluerd (أنظر البيبيوغرافيا المرفقة) فيشير أن التداولية إطار معرفي يجمع مجموعة من المقاربة تشترك عند معالجتها للقضايا اللغوية في الاهتمام بثلاث معطيات لها دور فعال في توجيه التبادل الكلامي وهي:

*المتكلمين (المخاطب والمخاطب)،

*السياق (الحال/المقام)،

*الاستعمالات العادية للكلام، أي الاستعمال العفوي للكلام).

في الواقع، ينبغي أن نسجل أن التداولية نشأت كرد فعل للتوجهات البنوية فيما أفرزته من تصورات صورية مبالغ فيها خاصة عند اللساني الأمريكي تشومسكي Chomsky وأتباعه وكذلك اللغو في الاعتماد عند وصف الظواهر اللغوية على التقابل المشهور الذي وضعه دي سوسور de Saussure بين اللغة والكلام حيث أبعد الكلام وهو الذي يمثل الاستعمال الحقيقي للغة من دائرة اهتمام اللغويين واقتصرت الدراسة على بنى اللغة ونظامها.

وإن يبدو، حسب إيليوار، أن اعتبار دور المتكلمين والسياق والكلام العادي في التحليلات اللغوية يشعرنا بنوع من القلق

والاضطراب نظرا لصخب الحياة آثار للمسارات التاريخية والممارسات الفعلية والحقيقية للغة فهذا هو، في نظره، الثمن الذي يدفعه من يريد أن يدرس اللغة في حقيقتها فلا توجد ثمة لغة مثالية أو لغة بدون تجسيد حقيقي يشوبه ما يشوب الحياة من صخب واضطراب.

التداولية / النظريات

قلنا في استهلال هذه المداخلة إننا نحاول جمع شتات ميدان معرفي وفعلا نجد أن مجال التداولية أو التيار التداولي يغطي مجموعة من التوجيهات في البحث تتجاوز حدود اللسانيات السوسورية والبنوية نذكر من بينها:

***سيميوتيكا بيرس la semiotique de pierce**

التي من خلالها يدعو بيرس[1] إلى تناول الدليل اللغوي في أبعاده الثلاثة حتى وإن كانت في الواقع موجودة مجتمعة في كيان واحد فإن ضرورة التحليل تقتضي فصلها للدراسة، نجد إذن:

-أولا البعد التركيبي حيث يتناول الدليل في نفسه فهو بهذا الاعتبار مجرد، دال كامن غير معين وغير مختص فإذا أخذنا مثلا الأحمر الذي هو صفة في المطلق نجد أن دلالته عديدة فقد يدل على اللون أو علامة الوقوف بالنسبة للمارة أو السيارة أو على الغضب عند احمرار الوجه... الخ.

-ثانيا البعد الوجودي أو الدلالي (المعنوي) حيث يربط الدليل بما يدل عليه وهذه العلاقة تقتضي أن العلاقة موجودة.

-ثالثا واخيرا البعد التداولي حيث ينظر إلى الدليل من خلال العلاقة التي تربطه بمؤوله فيصبح الدليل بذلك قانونا عاما في عالم التبليغ والدلالة.

***نظريات الحديث les théories de l'énonciation**

أشهر من نظر لها اللغوي الفرنسي بنفينيست Benveniste[2] حيث أكد على ضرورة التمييز بين اللغة كسجيل من الأدلة ونظام تتركب فيه هذه الأدلة واللغة كنشاط يتحقق من خلال وقائع الخطاب التي تخصصها علامات خاصة، تلك العلامات التي يسميها بنفينيست المؤشرات ودورها يكمن في تصيير اللغة خطابا فعليا.

هذا التصيير الذي يسمى عنده الحديث l'énonciation أو التلفظ أي إجراء اللغة وتحقيقها من خلال فعل كلامي فردي.

نعتبر أن المساهمة الأساسية لهذه النظريات والتي غيرت نظرتنا للغة تكمن في إبرازها للحقيقة العاكسة (بفعل المطاوعة) لكل كلام حيث أنه يحيل إلى العالم وفي نفس الوقت إلي الفعل الكلامي الذي يؤديه، تلك الأفعال التي يهتم بها اتجاه آخر يمكن أن يندرج ضمن التداولية وهو المتمثل في نظرية أفعال الكلام.

***نظرية أفعال الكلام la théorie des actes de parole**

ترجع هذه النظرية في أول عهدها إلى أعمال الفلاسفة الانجليز أمثال أوستن Austin[3] وقد بين أن اللغة ليست بنى ودلالة فقط بل هي أيضا فعل كلامي ينجزه المتكلم ليؤدي به أغراضا فهو عمل يطمح

من خلاله أن يحدث تغييرا معينا في سلوك مخاطب (ي) إما بالفعل أو بالكلام،

فالكلام بهذا الاعتبار كما تقول كربرات-أوريكيوني orrechioni–kerbrat[4] هو عملية تبادل للأخبار دون شك ولكنه أيضا فعل مضبوط بقواعد دقيقة يزعم تغيير حال المخاطب وتحويل نظام معتقداته و/أو مواقفه السلوكية وبالمقابل فهم الكلام وإدراكه يعني تشخيص مضمونه الإخباري وتحديد غرضه التداولي أي قيمته وقوته الإنجازية.

ففعل الكلام في منظور هؤلاء يتكون مما يلي:

-فعل لغوي إن صح التعبير acte locutoire كأن نقول لا تكذب.

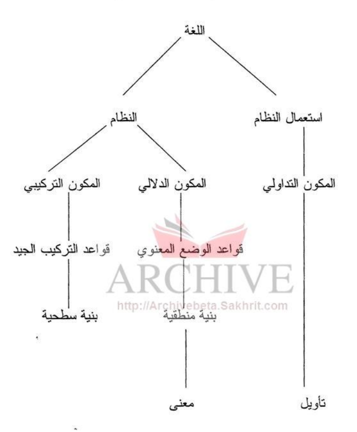
-فعل إنجازي وهو الذي يزعم التغيير acte illocutoire لا تكذب.

-فعل علائقي يتمثل في رد فعل المخاطب للنهي بالاستجابة أو العصيان acte perlocutoire وقد وسع سورل searle[5] نظرية أفعال الكلام فأوضح لكل فعل شروط إنجازه وميز كذلك بين الأفعال المباشرة والأفعال غير المباشرة في مؤلفه المشهور الذي نعتبره من أهم المراجع في الموضوع (أنظر القائمة المرفقة).

ونجد، في الأخير، مجموعة من التحليلات اللغوية تندرج ضمن الدراسات التداولية تهتم بالخطاب بصفته نصا تحده قواعد معينة سواء أكنا نهتم بالمحادثة أو بالمحاجة أو بالنصوص بمختلف أنواعها فتطورت منذ سنوات قليلة دراسات يمكن أن تندرج كلها فيما يسمى اليوم اللسانيات النصية.

ولاختتام هذه المداخلة، نود تقديم هذه الرسوم ليتضح أكثر المجال الذي نرجو أننا وفقنا في محاولة تقديمه للزملاء والطلبة الأفاضل، هذه الرسوم مقتبسة من مؤلف موشلار المذكور أعلاه.

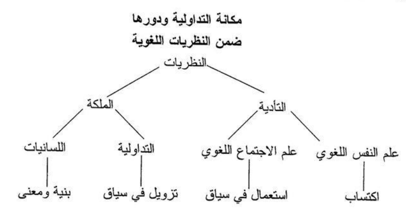
اللسانيات / التداولية
تباين في التوجه والموضوع



يوضع هذا الرسم مستويين في تناول اللغة: مستوى النظام ومستوى استعمال هذا النظام.

النظام يتكون من مكونين تركيبي ودلالي، يولد المكون التركيبي بناه السطحية بفعل قواعد التركيب الجيد أما المكون الدلالي فيفرغ بناه المنطقية بفعل قواعد التفريغ الدلالي، تلك البنى تكتسي معنى ليس هو دلالة القول الناتج عن عملية الحديث أو التلفظ، نستنتج من ذلك أنه ينبغي أن يكمل بإضافة المعنى التداولي أو دلالة القول وهذا الذي يضطلع به المكون التداولي أثناء عملية التأويل التي يقوم بها المتكلمون أثناء الحديث.

مكانة التداولية ودورها
ضمن النظريات اللغوية



موضوع النظرية التداولية

في إطار النظريات ذات المنحنى التشومسكي، تفصل التداولية، نظرية التأدية. عن اللسانيات ومهمتها وصف اليات غير اللغوية لتأويل الأقوال من جهة ومن جهة أخرى وبصفتها مجال نظري خاص تشخص العلاقة الموجودة بين موضوع اللسانيات (البنية والمعنى)وظواهر التأدية.

الخلاصة

وإن كان لابد من خلاصة فإننا نقول إن الظواهر التي تهتم بها التداولية –وهي بهذا الاعتبار مادة «إصلاحية»– هي تلك لا يعالجها لا علم التراكيب ولا علم الدلالة، ظواهر متنوعة متعلقة باستعمال اللغة في مقام ما وكذلك بمسائل إسناد المرجع وإدراج القوة الإنجازية... الخ.

ينبغي إذن التخلي عن مشروع يروم إلى إدراج التداولية ضمن اللسانيات بل ينبغي وضع قاعدة التداولية قادرة على التفاعل مع اللسانيات للوصول إلى تحليل شامل لظاهرة إحداث الكلام وتأويله.

الهوامش

(1)بيرس Pierce عالم منطق أمريكي لم تجمع كتاباته إلا بعد الثلاثينات في مؤلف بعنوان collected papers لم يترجم إلى الفرنسية إلا سنة 1987 (أنظر القائمة المرفقة).

(2) بنفينيست Benveniste لغوي فرنسي توفي في أواخر العقد الماضي.

(3)أوستن Austin فيلسوف انجليزي من أقطاب المدرسة التحليلية.

(4)كربرات أوريكوني kerbrat-orrechioni لغوية فرنسية تدرس بجامعة ليون، قد اقتبسنا قولها بتصرف بسيط من مؤلفها l'énonciation de la subjectivité dans le langage.

(5)سورل Searle تلميذ أوستن هو الذي أرسى قواعد نظرية أفعال الكلام.

قائمة المراجع المرفقة:

1-J.P Austin: quand dire c'est faire, traduction, Gilles lane, Editions du seuil, 1970.

2-R.Eluerd: Pragmatique linguistique, Paris, Hadette, 1985.

3-D.Mainguneau: Approche de l'énonciation en linguistique française, Paris, Hachette, 1981.

4-J.Moeschler: Enonciation et conversation, CREDIF, 1985.

5-C.K.Orecchioni: L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand colin, 1980.

6-J.L.Searle: Sens et expression, tard: Joelle Proust, Editions du Seuil 1972.

د. عبد المجيد لعراس(*)

مصادر الاحتجاج عند النحاة العرب

يستقرئ الدكتور عبد المجيد لعراس أهم المصادر التي شكلت الأرضية التي انبنت عليها اللغة العربية الفصحى، أو ما يسمى بمصادر الاحتجاج، ويحددها بالقرآن الكريم الذي هو أعلى مصادر اللغة، باختلاف قراءاته، بما في ذلك الشاذة منها، شريطة أن تكون موافقة للقياس، وبالأحاديث الشريفة التي عرض فيها لحجج المؤيدين والمعارضين للاحتجاج بها، مع ذكر حجج المنصفين، ثم بكلام العرب بتحديد المقاييس الجغرافية والزمانية والوضعية له.

كانت اللغة العربية فصيحة بريئة من اللحن غير مشوبة بلوثة الأعجام، وظلّت كذلك عندما كان العرب يتكلمونها بالفطرة والسليقة، لا يعتمدون على أصول معروفة، ولا يرجعون إلى قواعد مدروسة، فلما اتسعت الفتوحات الإسلامية، ودخل الناس في دين الله أفواجا، وانساح المسلمون في الأرض، واتسعت رقعة الإسلام، وتأشّب العرب بغيرهم، واختلطوا بالأمم الأخرى بدا اللحن في أول الأمر يسيرا على ألسنة بعض العرب، ثمّ انتشر وفشا، فخشي العلماء أن تفسد ملكة العرب، ويتسرب اللحن إلى القرآن الكريم، ويسري إلى السنة النبوية، فعكفوا على وضع أصول وضوابط تعصم القرآن الكريم من وباء اللحن، والسنة النبوية الشريف من التحريف والخطل، وعني العلماء في أواخر القرن الهجري، والثاني والثالث باستقراء النصوص اللغوية، مع استنباط القواعد منها، حتى صار لنا هذا البناء النحوي التراثي الشامخ الخالد الأثر.

أهم ما اعتمد عليه العلماء في بناء هذه القواعد هي المصادر السماعية، موضحين طرق استنباط الأصول العامة للنحو. والمصادر السماعية تنحصر في كلام من يوثق بفصاحته، وهي على الترتيب:

1- القرآن الكريم.

2- السنة النبوية الشريفة.

3- كلام العرب الفصحاء.

(*) أستاذ، جامعة الجزائر

فأما القرآن الكريم فهو أعلى مصادر النحو واللغة، وأهمها، وإن تعددت قراءاته. فكل قراءة قرأ بها جاز أن يحتج بها عربية، سواء منها المتواتر أم الآحاد أم الشاذ، فيجوز الاحتجاج بالقراءات الشاذة إذا وافقت لقياس المعروف، وأما إذا خالفت القياس المعروف فلا يحتج بها إلا في مثل ذلك الحرف بعينه فقط، ولا يجوز القياس عليه. وقد قال العلامة الإمام جلال الدين السيوطي في هذا المقام في كتابه "الاقتراح": «ولا أعلم خلافا بين النحاة في الاحتجاج بالقراءات الشاذة، وإن كان الفقهاء قد اختلفوا في الاحتجاج بها في الفقه».

فقد احتج النحويون بالقراءات الشاذة على جواز دخول لام الأمر على المضارع الذي بدئ بتاء الخطاب بقراءة (فبذلك فلتفرحوا) . يونس:58. كما احتجوا على جواز إدخالها على المضارع المبدوء بالنون بالقراءة المتواترة: (ولنحمل خطاياكم) العنكبوت: 1. وقد طعن المبرد ومن لف لفه من النحاة المتقدمين على بعض القراء مثل حمزة وعاصم وابن عامر على الرغم من ثبوت قراءاتهم بالأسانيد الصحيحة المتواترة، ولا ريب أن ثبوت هذه القراءات دليل قاطع على جوازها عربية.

وقد احتج ابن مالك بهذه القراءات وانبرى للدفاع عنها، وتصدى لمن يطعن فيها، فقد احتج لجواز العطف على المضمر والمجرور من غير إعادة حرف الجر بقراءة حمزة: (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) النساء: 1. بقراءة جرّ الأرحام، واحتج أيضا على جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، بمفعول المضاف، بقراءة ابن عامر: (وكذلك زُيّن لكثير من المشركين قتلُ أولادهم شركائهم) الأنعام: 37، بنصب أولاد وجر الشركاء. كذلك بقراءة حمزة على جواز سكون لام الأمر بعد ثمّ بقوله تعالى: (ثمّ ليَقطعْ) الحج: 15.

وأما الحديث النبوي الشريف فذهب فريق من حذاق العربية إلى أن الحديث الشريف يعدّ مصدرا من مصادر العربية التي يستشهد بها، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام أبلغ العرب وأفصحهم قاطبة وأحاديثه أصح سندا من جميع ما نُقل من كلام العرب، ويؤيد ذلك أن العلماء تشدّدوا في ضبط ألفاظ الحديث والتحري في نقله، لذلك يغلب على الضن أن الحديث مروي بلفظه، وهذا يكفي في تقرير الأحكام النحوية، وثبت الألفاظ اللغوية.

وأما فريق آخر من النحويين، وهم الكثير فيرى أن الحديث الشريف لا يعدّ مصدرا من مصادر الاستشهاد النحويّ، وليس أصلا من أصولهن وحجتهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا جدل في أنه فصح العرب لسانا وأبلغهم كلاما وأبرعهم بيانا، وحديثه أصح ما ورد إسنادا، غير أننا لا نثق أن لفظه هو لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم لسببين اثنين:

1- أجاز رواة الحديث النقل بالمعنى، فقد نقلت الحادثة الواحد في زمانه صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة، وروايات متعدد، من ذلك حديث: ((خذها بما معك من القرآن)). وفي رواية: ((زوجتكها بما معك من القرآن)). وفي رواية أخرى: ((ملكتها بما معك من القرآن)).

مع أننا جازمون أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يلفظ بهذه الألفاظ كلها، ولا نجزم أيضا بأنه قال شيئا منها، بل قال لفظا آخر مرادف لهذه الألفاظ المذكورة، ثمّ أننا نعلم يقينا أن الرواة لم يضبطوا الحديث بالكتابة اعتمادا على الحفظ، فالضبط عندهم هو الاحتفاظ بالمعنى، وأمّا ضبط الألفاظ فلا يعنون به. والثاني: وجود اللحن في الكثير من الأحاديث الشريفة المروية من بعض الرواة، لأن الكثير منهم ليسوا عربا بالسليقة

والفطرة، وليست العربية لغتهم، بل تعلموها من طريق الصناعة النحوية، فلهذين السببين لم يستدل المتقدمون بالحديث الشريف، وفي مقدمتهم إمام الصناعة النحوي بلا منازع وحادي عيسها بلا مدافع سيبويه في كتابه، وكذلك الكسائي، وقال قال في هذا المقام أبو الحسن بن الضائع في "شرح الجمل": «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة مثل سيبويه الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن الكريم، وصريح النقل عن العرب. ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي صلى الله عليه وسلم لأنه أفصح العرب، وابن خروف يستشهد بالحديث كثيرا، فإن كان على وجه الاستظهار والتبرك بالمروي فحسن، وإن كان يرى أن من قبله أغفل شيئا وجب عليه استدراكه فليس كما رأى».

وبعدُ، فهاتان وجهتان: وجهة المجوزين ووجه المانعين، وأما الإمام أبو إسحاق الشاطبي، فقد وقف موقفا وسطا، فقد أجاز الاستشهاد بالأحاديث التي عني رواتها بألفاظها لحكمة خاص كبيان جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم وفصاحته. قال في شرح الألفي: «لم نجد أحدا من النحويين استشهد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يستشهدون بكلام أجلاف العرب وسفهائهم وأشعارهم التي فيها الفحش والخنى، ويتركون الأحاديث الصحيحة، لأنها تنقل بالمعنى، وتختلف رواياتها وألفاظها بخلاف كلام العرب وشعرهم، فإن رواتهم اعتنوا بألفاظهما لما ينبني عليها من النحو...».

ويقول في هذا المقام أيضا: «وأما الحديث فعلى قسمين: قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص كالأحاديث التي قصد بها بيان فصاحته صلى الله عليه وسلم ككتابه لهمدان وكتابه لوائل بن حجر والأمثال النبوي، فهذه يصح الاستشهاد بها في العربية».

ويمكن أن نرد على الذين يمنعون الاستشهاد بالحديث لأنه جاز نقله بالمعنى بأن نقل الحديث بالمعنى منعه أكثر العلماء وأبو روايته وإن أجازه بعضهم، بشرط أن يكون لراوي على علم بما يغير المعنى، وأن يكون خبيرا باستعمال الألفاظ ومواقعها، ثمّ إن الذين يجيزون رواية الحديث بالمعنى يعترفون بأنها رخصة خلاف الأولى، والرخصة يُجنح إليها حين الضرورة، فالرواية باللفظ أولى. قال ابن خلدون: «والقائلون منهم بجواز الرواية بالمعنى بأنها خلاف الأولى، وغلبة الظن كافية في مثل تلك الأحكام، بل في الأحكام الشرعية، فلا يؤثر فيها الاحتمال المخالف للظاهر، وبأن جواز النقل بالمعنى في غير ما لم يدوّن في الكتب فلا يجوز تبديل ألفاظه، كما قال ابن الصّلاح، وتدوين الأحاديث وقع في الصدر الأول قبل فساد العربية».

وأما المانعون الذي احتجوا بوجود اللحن ووقوعه في كثير من الأحاديث التي وقع فيها اللحن قد خرّجت على التي وقع فيها اللحن قد خُرجت على الوجه الصحيح وألفت في هذا الشأن كتب من ذلك كتاب "التوضيح في حلّ مشاكل الجامع الصحيح" لابن مالك، ثمّ أن وقوع اللحن في بعض الأحاديث لا يوجب ترك الاستشهاد بكل الأحاديث النبوية الشريفة، فقد وقع اللحن والتصحيف في كلام العرب، سواء أكان نثرا أم شعرا، ولم يختلف العلماء في الاحتجاج به. وأما منع علماء العربي المتقدمين الاحتجاج بالحديث مثل سيبويه ومن لفّ لقه، فلأنهم كرسوا كل عنايتهم إلى الاحتجاج بالقرآن الكريم، فقد احتج سيبويه بأكثر من 300 آية في كتابه ولم تكن كتب الحديث منتشرة ولا في متناولهم، وغير خاف على أن سيبويه كان يطلب الحديث في

أول عهده بالعلم، ثمّ التف إلى علم اللغة وهنا نتساءل هل تمّ تدوين حديث رسول الله (ص) قبل أن يتسرب الفساد إلى اللغة العربية كما قال ابن خلدون، والحقّ أقول أن ابن خلدون قد بالغ في حكمه أن فساد اللغة كان بعد أن تمّ تدوين الحديث.

ويرى العلامة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين أن التدوين جاء بعد فساد اللغة. ومع ذلك كان هناك من المدونين من نشأ نشأة عربية في بيئة نائية عن تيار اللحن ووبائه مثل مالك بن أنس والزهري، ويرى العلامة أيضا أن هناك من الأحاديث ما لا يختلف في الاحتجاج بها وهي أنواع ستة:

أولها: التي دونها من لم تفسد سليقته ونشأ في بيئة عربية خالص غير مشوبة بلكنة الأعجام.

ثانيها: ما كان يروى شاهد على مخاطبة النبي كل قوم بلغتهم.

ثالثها: ما رواه من عرف عنه أنه لا يجيز الرواية بالمعنى.

رابعها: الأحاديث التي تحتوي على الألفاظ التي يتعبد بها أو التي أمر بالتعبد بها.

خامسها: الأحاديث التي تروى بقصد بيان فصاحته صلى الله عليه وسلّم والاستدلال على براعة كلامه وجوامع كلمه.

سادسها: الأحاديث التي اتّحد لفظها لكنها جاءت بطرق متعددة.

هذا ولسنا منكرين أن هناك بعض الأحاديث التي لا اختلاف في عدم الاحتجاج بها ونقصد بها الأحاديث التي رويت في كتب المتأخرين لأنها لم تدون في الصدر الأول.

وخلاصة الموقف أن الأحاديث التي تختلف الآراء في الاحتجاج بها فهي الأحاديث التي دوّنت في الصدر الأول، وليست من الستة المتقدمة.

وبعدُ فهذا ملخّص ما ورد بالاستشهاد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

أما **الاحتجاج بكلام العرب** فيشترط ثبوته عن العرب الفصحاء الذين يوثق بعربيتهم. وقد ثبت من غير خلاف أن أفصح القبائل العربية وأفضلها انتقاء للألفاظ وأحسنها جودة للأساليب هي قريش.

ومن بين القبائل التي اشتهرت بكمال الفصاحة وسلامة العبارة وجمالها، وعنها أخذ اللسان لعربي، وعنها نقلت اللغة قبائل أسد وقيس وتميم. فغن هذه القبائل التي أخذ عنها أكثر ما روي. وقد اعتمد عليها في الإعراب والتصريف والغريب أيضا، ثم تليها هذيل وبعض كنانة، وبعض الطائيين. ويؤخذ من سائر القبائل الأخرى، وكما لم يثبت الأخذ عن الحضر قط لأنها قد اعتراها اللحن وعرض لها الفساد والخطل والاختلال. قال ابن جني: « علة امتناع ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل، ولم أن علم أن أهل المدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ منهم، كما يؤخذ عن أهل الوبر.

وكذا لو شاع في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخلبها لوجب رفض لغتها، وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا لأننا لا نكاد نرى بدويا فصيحا... ثمّ قال فينبغي أن يستوحش من الأخذ عن كل أحد إلا أن تقوى لغته وتشيع فصاحته».

فلم يؤخذ من أهل الوبر من الذين يتاخمون أمما أعجمية، كما لم يؤخذ عن لخم ولا جذام، لأنهم كانوا يجاورون القبط وأهل مصر، ولا عن إياد، ولا عن قضاعة، ولا عن غسان لأنهم كانوا مجاورين أهل الشام، وأكرهم من النصارى الذين يلهجون بغير العربية في تراتيلهم الدينية، وكذلك لا تخذ اللغة عن النمر، ولا تغلب، ضرورة أنهم

كانوا بالجزيرة يجاورون اليونان، ولا عن بكر لمجاورتهم الفرس والقبط، ولا تخذ عن عبد القيس، ولا عن أزد عمان الذين يسكنون البحر لشدة اتصالهم بالفرس والهند، ولا تخذ اللغة عن أهل اليمن أصلا لشد اختلاطهم بالحبش والهند أيضا، ولا تخذ اللغة عن أهل الطائف، لأنهم شديدو الاتصال بتجّار الأمم المقيمين عندهم، وكذلك أهل اليمامة وثقيف وبني حنيفة. أما أهل حضرة الحجاز فلا يؤخذ عنهم لأن نقلة اللغة اتصلوا بهم حين زحف الفساد إلى لغتهم وخالطوا غيرهم من الأمم.

ثمّ نقول: ما هي الأمصار العربية التي قامت بنقل اللغة عن العرب؟

لم يقم بنقل اللسان العربي إلا أهل البصرة والكوفة، يعتمد هؤلاء النقلة على رواية الثقات منهم عن العرب بالأسانيد المعتمدة من نثر ونظم.

هل يحتج بكلام المحدثين والمولّدين؟

أجمع العلماء على عدم الاحتجاج في اللغة والعربية بكلام المحدثين والمولّدين، ولم يشذ إلاّ الزمخشري، فيرى أن هذا الحكم لا ينطبق على أئمة اللغة فقد استشهد على مسألة بقول أبي تمام، ثمّ قال: «وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء الدليل عليه بيت الحماسة فيقتنعون بذلك لتوثقهم بروايته وإتقانه».

من هو أول الشعراء المحدثين؟

بداية الشعراء المحدثين من بشار بن برد، وقد قال العلماء ما احتج سيبويه إمام النحاة بشعره إلاّ اتقاء شره، لأنه قد هجاه حين ترك الاحتجاج بشعره. وقد نق ثعلب عن الأصمعي أن آخر من يحتج بشعره هو إبراهيم بن هرمة، وهو الذي ختم الشعر به.

هل تشترط العدالة في المتكلم؟

لم يشترط أحد العدالة في المتكلم لأن العربي يلهج بسليقته ويتكلم بسجيته، وينطق بفطرته دون تكلّف ولا تدليس وإنما اشترطوا العدالة في الراوي، فلا بد أن يكون ثقة، ولذلك كثر سيبويه في كتابه "من الحديث عن الثقة" كقوله: «حدّثني الثقة أو حدّثني من لا أتهم»، وكان يعني بذلك أبا زيد.

وقد دسّ الوضّاعون للشعر وما أكثرهم بعض الأبيات، فاحتجوا بها ظنا أنها للعرب، وفي كتاب سيبويه "خمسون بيتا بعد الألف"، وهذه الخمسون مجهولة القائل، موضوعة، وقد نسبت إلى العرب كذبا، من ذلك هذا البيت الذي هو شاهد على فتح المثنى:

أعرف منها الجيد والعينانا ومنخرين أشبها ظبيانا

وقد يسأل سائل ويقول: ما سبب الوضع؟

نقول أسباب الوضع كثيرة ومتعددة ومختلفة، فقد يكون سبب الوضع مذهبيا، وقد يكون سياسيا، وقد يكون السبب نصرة لرأي يؤيّده الوضّاع أو توجيها لكلمة صدرت منه وتعصّب لها، وما إلى ذلك.

وقد يسأل سائل ويقول: أي لغة من لغات العرب يحتج بها؟

فنقول: إن اللهجات العربية مهما تنوعت واختلفت يحتج بها، فلم يرد النحاة إحدى اللغتين بالأخرى. قال أبو حيان: «كل ما كان لغة لقبيلة قيس عليها». ومن ذلك لغة أهل الحجاز في إعمال ما، ولغة تميم في إهمالها، وكلتاهما يقبل القياس ويعتمدهما ويعول عليهما في استنباط الأحكام ولا تردّ إحداهما بالأخرى لكن يجوز لنا أن نتخيّر إحداهما ولهذا لا يجوز التأويل في اللغات، فلا تؤول لغة لتلحق باللغة الأخرى لأن التأويل لا يسوغ إلاّ إذا كانت الجادة على شيء، ثمّ ظهر شيء آخر مخالف لتلك

الجادة، فلا يسوغ التأويل في لغة واحدة لم تتكلم العرب إلاّ بها.

هل يحتج بكلام مجهول قائله؟

اختلف العلماء في الاحتجاج بكلام مجهول القائل، ومنهم من منع الاحتجاج به خشية كون الكلام المجهول القائل لمحدث أو لمولد، وقد يكون بغير الموثوق بفصاحته من ذلك ما استشهد به الكوفيون في باب إعراب الفعل فأجازوا إظهار أن بعد كي وهو هذا البيت:

أردت لكيما أن تطير بقربتي   فتتركها شنا ببيداء بلقع

وهو مجهول قائله، وكذلك استشهد النحاة لخبر عسى في أفعال المقاربة بقولهم:

أكثرت في العذل ملحا دائما

لا تكثرن إني عسيت صائما

وهو بيت مجهول غير معروف وغير منسوب. ويرى فريق من العلماء أن الشاهد الذي جهل قائله يصح الاحتجاج به، كما صحّ الاحتجاج بالخمسين بيتا المجهولة في كتاب سيبويه.

وأرى أن الخمسين شاهد التي في كتاب سيبويه ليست كغيرها، لأن سيبويه هو إمام الصناعة النحوية، وهو ثقة معروف، ولا ينقل إلاّ عن ثقة، فالفرق شاسع جدا بين الخمسين المجهولة القائل في كتاب سيبويه وبين الشواهد الأخرى المجهولة القائل في غيره من الكتب.

ومسك الختام أريد أن أحذو حذو ابن جني في تقسيمه للمسموع من كلام العرب.

فقد قسم ابن جني كلام العرب المسموع إلى قسمين اثنين: مطرّد وشاذ. فالمطرد هو ما استمر من الكلام متتابعا لا يخالف بابه في الإعراب وغيره، والشاذ هو الذي فارق ما عليه بقي بابه، وانفرد عن ذلك إلى غيره.

وينقسم كلام العرب من حيث الاطراد والشذوذ إلى أقسام أربعة: الأول مطرّد في القياس والاستعمال، وهذا هو ما عليه أكثر كلام العرب، مثل أحببت محمدا ومررت بخالد، وجاء عليّ. والثاني مطرّد في القياس شاذ في الاستعمال، كما إذا أتيت بالماضي من يذر ويدع فإن ماضيهما تركا وأميتا، ولم يستعملا إلاّ شذوذا، والقياس لا يأباهما، وكذلك ورود خبر عيسى اسما مفردا في البيت المتقدم آنفا:

لا تكثرن إني عسيت صائما

والكثير وروده فعلا لا اسما. الثالث مطرد استعمالا، لكنه شاذ قياسا، وذلك مثل استحوذ الذي ورد في القرآن الكريم: (استحوذ عليهم الشيطان) المجادلة: 19. والقياس استحاذ كاستقام، أصلها استقوم فقلبت الواو ألفا. الرابع شاذ قياسا واستعمالا كقولهم فرس مقود، وثوب مصون، والقياس مقود ومصون. فالقسمة رباعية. وبعض العلماء قسم كلام العرب إلى خمسة أقسام: مطرّد وغالب، وكثير، وقليل، ونادر. فقال المطرّد هو ما لا يتخلف، والغالب هو أكثر الأشياء، ولكنه يتخلف، والكثير دونه، والقليل دون الكثير، والنادر هو ما كان أقل من القليل.

وبعد، فهذه نبذة يسيرة عن مصادر الاحتجاج عند النحاة في العربية ونسأل الله المزيد من التوفيق (ما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب).

عبد العالي بوطيب[*]

السرديات واللسانيات أية علاقة؟[**]

يحاول عبد العالي بوطيب تثبيت العالقة المنهجية بين مجالين منهجيين في علوم اللغة والنقد الأدبي وهما: السرديات واللسانيات، وهو بذلك يؤسس لمجال جديد للنقد الروائي الذي ينبني على أساس أعمال مجموعة بارزة من النقاد البنويين والشكلانيين واللسانيين: أمثال: ياكبسون وبارت وباختين وجريمامن وبريموند، وعلى أساس بعض المفاهيم مثل: التناص والحوارية والسيميائية السردية...

إذا كان الحديث عن خصوصيات الأجناس الأدبية، بشكل عام مهمة صعبة ودقيقة، فإن الأمر يزداد صعوبة وتعقيدا حين يتعلق الموضوع أساسا بدراسة الجنس الروائي، نظرا لأنه الجنس الأدبي الوحيد، من بين كافة الأجناس الأدبية الأخرى الأكثر جدة وتجددا في الوقت ذاته، مما دفع بعض المنظرين، كباحتين مثلا، لمقارنة دراسته بدراسة «اللغات الحية» من حيث المشاكل التي يطرحها، مقابل تشبيهه دراسة الأجناس الأخرى الكلاسيكية، بدراسة «اللغات الميتة».

فإذا كانت الأجناس الأدبية الكبرى المعروفة المشار إليها سابقا (الملحمة، والتراجيديات، والكوميديا). قد اكتملت معالمها واتضحت خواطرها العريضة، مما مكن المنظرين والأدباء، على حد سواء، من تكوين تصورات واضحة ومكتملة عنها. تمثلت في كثرة الكتب التي تناولتها بالتحديد. فإن الأمر على خلاف ذلك تماما فيما يخص الرواية، فهي بالإضافة إلى كونها لم تكتمل بعد، فإنها توجد في حالة تجدد وتطور دائمين، كما لاحظ ذلك باختين: (إن الرواية على خلاف الأنواع الاخرى، لا تمتلك قوانين خاصة، وما هو فعال تاريخيا، يتشكل من عدة نماذج روائية، وليس من القواعد الروائية بحد ذاتها.[1]

[*] أستاذ بكلية الآداب، مكناس، المغرب.

[**] البيان: العدد 367 –فبراير 2001.

وغياب القواعد هنا يعتبر من أولى الصعوبات التي تواجه كل باحث يود الخوض في هذا المجال، يقول بيرنار فاليط b.valette: (مهمة النقاد والمنظرين أصبحت أكثر صعوبة أيضا، لغياب القواعد التي على الروائيين اتباعها أو خرقها، فعوض مذاهب كونية، لا توجد إلا تقاليد، وهي أيضا تختلف تبعا لتقلبات التقاليد الأدبية).[2]

غير أنه إذا كانت مسألة غياب القواعد تشكل عائقا في وجه دارسي الأعمال الروائية، نقادا ومؤرخين، فإنها تشكل، بالمقابل، عنصر إغراء وتشجيع بالنسبة للكتاب والمبدعين، الذين أصبحوا يشعرون وهم يمارسون الكتابة الروائية، أنهم أكثر تحررا من كل القيود المتواضع عليها، التي من شأنها عرقلة رغبتهم في التعبير عما يحسونه، ولم لا ! (والرواية هي الجنس الأدبي الذي يرفض، قبل كل شيء، القواعد والمذاهب الاستتيقية، والحدود التصنيفية، ورهبة النقاد الذين يسعون لإقامة نظرية أدبية، إنه،- جنس أدبي- يستهوي الكتاب بالحرية التي يمنحها لهم)[3] لدرجة وصفه معها الناقد ميشيل رايمون ب (جنس بلا قانون)[4]، من هنا يمكن تصور حجم الصعوبات التي تعترض الباحث، وهو يواجه جنسا أدبيا على هذه الدرجة من التنوع والليونة، الأمر الذي انعكست آثاره «السلبية»· بشكل واضح على نوعية الدراسات والأبحاث التي شملت هذا اللون التعبيري على مر العصور.

وهكذا وعوض أن تواجه هذه الدراسات إشكالية هذا الجنس الأدبي في ذاته، محاولة استخلاص خصوصياته الإبداعية التي تجعل منه جنسا أدبيا متميزا عن الأجناس الأدبية الأخرى، سيرا مع الرأي القائل، إن: (مفهومنا عن النوع ينبغي أن يتكئ على الجانب الشكلي)[5] كما يقول صاحب كتاب «نظرية الأدب»، أقول عوض ذلك، أصبحنا أمام دراسات تتستر عن هذا العجز المنهجي في مواجهة جوهر الإشكال، إما بمقارنة الرواية بأجناس أدبية مشابهة لها، وإما بالتحول للتاريخ الأدبي قصد ربط الرواية بالأجناس الأدبية السابقة عنها، والتي تعتبر الرواية امتدادا متطورا لها. كما تنبه لذلك b.valette (إن محاولات تعريف الرواية، رغم أنها من الكثرة بالقدر الذي هي عليه، فإنها تصنف عمليا، جميعها في خطوتين اثنتين:

-إما أن تقابل الرواية بأجناس أدبية أخرى مجاورة (أقصوصة، حكاية، سيرة ذاتية أو تاريخية..).

-أو تستعرض التطور التاريخي لنشوء الرواية..).[6]

وبذلك يمكن القول، إن المحاولات التنظيرية الأولى التي تناولت الرواية تبقى مع ذلك دراسات تندرج في مجال تاريخ الأدب، أو سوسيولوجيا الأدب، أكثر منها دراسات تدخل في إطار محاولة استخلاص خصوصيات هذا الجنس الأدبي، بالتعامل معه، في ذاته ولذاته، كشكل تعبيري متميز عن غيره من الأجناس الأخرى. إلى أن جاء الشكلانيون الروس، أوائل هذا القرن، فحققوا، باعتراف الجميع، ما يمكن أن نسميه حسب باشلارد بـــ «القطيعة الابستمولوجية» مع التصورات الأدبية السابقة، وذلك بدعوتهم للاهتمام بدراسة ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا، ولا شيء

غير ذلك، يقول ياكبسون jaobson: إن موضوع علم الأدب، ليس هو الأدب، وإنما الأدبية، أي ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا).(7)

وبذلك وضعوا حدا للوضعية الشاذة السابقة التي كان عليها الأدب باعتباره (أرضا لا مالك لها)(8) على حد تعبير بنسلوفسكس. فما هي نتائج هذا التحول الإجرائي والمنهجي على الدراسة الأدبية بشكل عام، ودراسة النصوص السردية والروائية منها على الخصوص؟

إذا كنا قد قلنا سابقا إن الشكلانيين الروس قاموا بما يشبه القطيعة الابستمولوجية في مجال الدراسة الأدبية، فذلك ليس من قبيل المبالغة، ويكفي لإبراز ذلك أن نورد مبدأين اثنين من المبادئ الهامة التي ارتكزوا عليها في بناء تصورهم لكيف ينبغي أن يكون التعامل مع النصوص الأدبية، الأول: (هو وضع العمل الأدبي في مركز اهتمامهم، رافضين المقاربات السيكولوجية أو الفلسفية أو السوسيولوجية التي كانت في ذلك الوقت تسير النقد الأدبي الروسي).(9) أما الثاني فقد لخصه فشلوفسكي في عنوان إحدى مقالاته «الفن كنسق»: (فعن طريق رفضهم كل صوفية لا يمكن إلا أن تحجب فعل الخلق، والعمل الأدبي ذاته، حاول الشكلانيون وصف صنعة هذا الأخير بمصطلحات تقنية)(10)، وهو ما انعكس بشكل إيجابي على الدرس الأدبي عامة، وأدى فيما بعد إلى خلق الاتجاهات اللسانية في تحليل النصوص الأدبية. وهكذا أصبحنا نسمع بين الفينة والأخرى، نداءات تصدر عن نقاد ومنظرين يحاولون فيها وضع حدود واضحة للنص الأدبي، باعتباره بنية مستقلة ومكتفية بذاتها، بعيدا عن كل ما هو خارج-نصي extra-texte الواقع مثلا، مما يمكن أن تكون له انعكاسات سلبية على الدراسة الأدبية / (إن الأدب قبل كل شيء- محاكاة- للحياة كما هي، وللحياة الاجتماعية بشكل خاص، غير أن الأدب ليس بديلا عن علم الاجتماع أو السياسة، وهو يمتلك هدفه وتبريره الخاصين به)(11) بل هناك من ذهب إلى ماهو أبعد، فنادى بضرورة قطع الصلة بين النص والمؤلف، كخطوة ضرورية أولى في سبيل إقامة صرح علم الأدب: (فالعديد من الباحثين أكد خلال العشرين سنة الأخيرة، بأنه من غير الممكن الوصول لدراسة علمية للظاهرة الأدبية إلا بشرط عدم طرح مسألة المؤلف، فهي بالفعل غريبة جذريا عن الفكر العلمي).(12)

كل هذه التحولات كانت نتيجة مباشرة، كما أشرنا، للخطوة التي دشنها وقادها الشكلانيون الروس، والتي عمت أصداؤها لتشمل دراسة بحثنا هذا، ويكفي لإدراك ذلك التذكير بقيمة العمل الطلائعي الذي أنجزه الباحث الروسي ف.بروب v.propp في كتابه «مورفولوجية الحكاية الشعبية الروسية» بوصفه أحد أفراد هذه الجماعة، والآفاق التي فتحها مشروعه في وجه دراسي هذا اللون التعبيري على الخصوص، وهي المساهمة التي ما فتئ الباحثون يشيدون بها حتى الآن: (على أن المساهمة المركزية لبروب في مجال البحث الأدبي لا تتلخص في اكتشافه نموذجا عاما في تفسير القصص، وإنما في الأفق الذي أصبح ملموسا بعده، فلقد انفتح الطريق فجأة أمام بحث مستقل في المحكي، يعتمد على

وحداته الصغرى، وأصبح ذلك برهانا ساطعا على إمكانية استقلال علم الأدب، ذلك الحلم الذي خامر الشكلانيين الروس في أوائل هذا القرن ولا زال يشغل بال الإنشائيين المعاصرين).[13]

وهكذا وبفضل أعمال بروب وجماعة الشكلانيين الروس، أصبحت النصوص الحكائية اللامتناهية (infini)[14] حسب تعبير بارت R.Barthes لا تشكل عائقا في وجه الدارس، نظرا لأن أمرها لا يخرج عن إطار احتمالين اثنين:

*الأول ينطلق من الرأي القائل إن المحكى عبارة عن نقل لحوادث، لا يمكن الحديث عنه بدون إرجاعه لعبقرية وقدرة الراوي le conteur الكاتب، وهو رأي يسعى كما هو واضح لإعطاء تفسيرات أسطورية، تقوم أساسا على اعتبار (صدفوي (aleatoire)[15] معقدا جدا، بعيدا عن كل معيار علمي موضوعي.

*بينما ينطلق الثاني من الفرضية القائلة إن كل محكي إلا وله قواعد بنيوية مشتركة توحده بباقي القصص الأخرى، بحيث لا أحد يمكنه إنتاج قصة دون الاعتماد على نسق ضمني من الوحدات والقواعد.

على أننا إذا كنا مقتنعين بوجاهة الاحتمال الثاني، فإن المشكل الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: البنية أو القواعد المشتركة التي يمكن أن نرجع إليها كل هذا الركام الهائل واللامتناهي من النصوص الحكائية؟

قد يبدو الجواب عن هذا السؤال للبعض سهلا، وقد يذهب البعض إلى ما هو أبعد، فيطعن في مشروعية وصلاحية طرحه من الأساس، مادام متيقنا من أن البحث عن هذه البنية يجب أن ينطلق طبعا من المحكي في ذاته دون سواه، غير أن المجيب في هذه الحالة ينسى، أو يتناسى، لسنا أمام حكاية واحدة، وإنما أمام عدد لا حصر له من الحكايات، فكيف يمكن تجاوز ذلك؟ وبالتالي الحصول على ما نسعى إليه، وهو البنية السردية المشتركة والموحدة بين جميع هذه الحكايات المتناثرة هنا أو هناك عبر الزمان والمكان؟

إن هذا التساؤل يدفعنا في العمق لممارسة عملية اختيار حاسمة وضرورية بين منهجين متناقضين لتجاوز الإشكال:

*الأول هو المنهج الاستقرائي (la méthode inductive)[16]الذي يستوجب التعامل مع جميع الحكايات الواحدة تلو الأخرى متناسيا أننا نتعامل مع مرور الزمن من جهة أخرى.

*والثاني منهج إسقاطي (la méthode déductive)[17] ينطلق من نموذج تقريبي مسبق، يحاول، بعد ذلك، تشذيبه، في محاولة لجعله مطابقا، دائما، للحكايات الخاصة التي تواجهنا، تماما كما فعلت اللسانيات في دراستها للغات.

فأيهما نختار؟ أو بتعبير أصح، أيهما أسعف إجرائيا من الآخر؟ لعل التعليق الذي أورده بارت Barthes بخصوص أنصار ودعاة المنهج يعفينا من التفكير في الجواب عن هذا السؤال، ويعكس ضمنيا موقفنا من هذا الاختيار، يقول: (فهم يطالبون بإقدام أن نطبق على المحكي منهجا استقرائيا محضا، وأن نبدأ بدراسة مجموع حكايات كل نوع، كل حقبة، وكل مجتمع، لننتقل بعد ذلك لرسم

نموذج عام، إن هذه النظرية وهمية على حسن نيتها، فاللسانيات ذاتها التي ليس عليها أن توثق سوى لثلاثة آلاف لغة فقط لم تصل لذلك، وبحكمة اكتفت بأن تكون إسقاطية، ومنذ ذلك اليوم تمكنت من تأسيس نفسها حقا، وتقدمت بخطى عملاقة، متمكنة أيضا من تصور حالات لم يتم بعد التحليل السردي الذي يوجد في مواجهة ملايين النصوص؟ إنه محكوم بالقوة على اتباع المسطرة الإسقاطية، إنه مجبر على نموذج افتراضي للوصف أولا (يسميه اللسانيون الأمريكيون بـــ «نظرية» théorie، ثم الانحدار بعد ذلك شيئا فشيئا، انطلاقا من هذا النموذج نحو الاصناف les espèces التي تشاركه وتخالفه في نفس الوقت، فعلى مستوى هذه المطابقات وحدها، ومن هذه الانزياحات التي سيصادفها، نتمكن، إذن من إقامة أداة فريدة لوصف تعددية الحكايات وتنوعها التاريخي، الجغرافي، والثقافي، فلوصف وتصنيف لا نهائية الحكايات، يجب، إذن، وضع نظرية théorie بالمعنى التداولي الذي أتينا على ذكره.

وهكذا يتضح أن الخطوة الأولى التي يجب الانكباب على دراستها حسب بارت Barthes تتمثل في وضع الخطوط الرئيسية ذي الطابع المجرد، قبل أي شيء آخر، ولتسهيل ذلك يقترح علينا الاستعانة باللسانيات، مادام بإمكانها تزويدنا بما يلزم من مصطلحات ومفاهيم من جهة، لكونها من جهة ثانية، تتخذ، كالأدب، من اللغة موضوعا ومادة لها، أو لم يميز أرسطو في كتابة «فن الشعر» الأدب عن باقي الفنون الاخرى كالموسيقى والنحت، بكونه يتخذ اللغة وسيلة للمحاكاة خلافا للفنين الآخرين اللذين يتخذان، على التوالي، من الصوت والصخر وسيلتهما لتحقيق ذلك.[18]

على أنه إذا كان من المسلم به تقريبا، أن دراسة المحكي يجب أن تقوم على أساس لساني، نظرا للاعتبارات السالف ذكرها، فإن هناك مع ذلك عائقا يحول دون تطبيق الباحث لذلك المبدأ. ويتمثل في الحدود القصوى الموضوعة للسانيات كعلم يختص بدراسة اللغة، إذ: (من المعروف أن اللسانيات تقف عند الجملة، وهي آخر وحدة تقدر أن لها الحق في الاهتمام بها)[19]، وبذلك يصبح المحكي خارج نطاق اختصاصها، مما يستوجب البحث عن لسانيات أخرى تدخل في اهتمامها ما أسقطته الأولى، وتعنى بالتالي بدراسة الخطاب بشكل عام، بما فيه طبعا الخطاب السردي موضوع حديثنا الحالي.

على أنه إذا كانت اللسانيات الجديدة المختصة بدراسة الخطاب لم تؤسس بعد، فإنها بالرغم من ذلك توجد بشكل افتراضي ضمني على الأقل من قبل اللسانيين أنفسهم، باعتبارها فرعا معرفيا ينبغي إيجاده، إن لم نقل إنه موجود بالقوة بحكم العلاقة القائمة بين الجملة موضوع اهتمام اللسانيات «القديمة» والخطاب موضوع اهتمام اللسانيات «الجديدة» والمتمثلة في كونهما معا يتشكلان من اللغة. صحيح أن بين القصة كخطاب والجملة توجد، رغم ذلك، اختلافات أساسية، أبسطها ما عبر عنه بارت نفسه حين قال: (بنيويا القصة مساهمة للجملة، إلا أنها لا يمكن أن تختزل لمجموعة من الجمل).[20] وهو نفس الرأي تقريبا الذي أبرزه بشكل آخر الباحث السيميائي الفرنسي كريماس greimas في

معرض مقارنته بين النص السردي والجملة، في المقدمة الهامة التي وضعها لكتاب كورتيس courtes «مدخل لسيميائية الخطاب السردي» حيث قال: (الخطاب على عكس الجملة المعزولة يملك ذاكرة une mémoire.[21]

غير أن هذا مع ذلك ينبغي ألا ينسينا ما يمكن أن يوجد بينهما من روابط وتماثلات تسمح للدارسين باتخاذ الجملة بمصطلحاتها ومفاهيمها وقواعدها التركيبية، قاعدة وخطوة تمهيدية أساسية «الجديدة» وبالتالي فتح آفاق واسعة لتحليل الخطاب، خصوصا، ونحن نعلم أن هناك تنظيما شكليا واحدا يؤطر جميع الأنساق السيميائية على اختلاف أصنافها وأحجامها، وهو ما يسمح بافتراض:

(بأن الخطاب يصبح –جملة– كبيرة حيث الوحدات لن تكون بالضرورة جملا)، مثلما أن الجملة، عن طريق تميزات معينة، تصبح –خطابا– صغيرا).[22]

انطلاقا من هذه الفرضية –المشروعة– للعلاقة بين الجملة والخطاب، واعتبارا كذلك للعلاقة القائمة بين الخطاب والمحكي يمكننا استخلاص فرضية أخرى مفادها أن: (القصة جملة كبيرة)[23]. وهو ما يسمح لنا بتمرير كل ما يتعلق بلسانيات الجملة «الصغيرة»، من مفاهيم وأدوات إجرائية، للجملة «الكبيرة» (المحكي/الخطاب)، وبذلك تحل إشكالية إيجاد نحو grammaire للمحكي، على شاكلة ما هو موجود بالنسبة للجملة، من جهة، وتوطد علاقة الأدب بمادة اشتغاله اللغة، من جهة أخرى، وهذا ما حاول بارت Barthes التأكيد عليه حين قال: قد نجد بالفعل في المحكي بتضخيمات وتحويلات تناسب حجمه المستويات الأساسية للفعل: الأزمنة، المظاهر، الصيغ، والضمائر).[24]

بعد هذا التمهيد الذي حاولنا من خلاله إبراز التحولات الأساسية التي عرفها مسار البحث في النص الحكائي عبر مراحله التاريخية المختلفة، يمكننا الآن التساؤل عما استفاده التحليل الحكائي من ارتباطه باللسانيات؟

إن أول ما منحته اللسانيات للتحليل البنيوي للمحكي هو المفهوم الإجرائي الحاسم والأساسي القائم على أن أهم خطوة تحدد فهمنا لأي نسق أو بنية، هو معرفتنا بكيفية تنظيم عناصره، وكذا نوعية العلاقات القائمة فيما بينها، إذ بدون ذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال تفكيكه ولا استخراج معناه، الأمر الذي يسمح لنا مبدئيا بتغيير تصورنا المبسط للمحكي كمجموع جمل فحسب بنسق معقد من العناصر المتداخلة، يجب فك الارتباط فيما بينها اعتمادا على المفهوم اللساني المتمثل في «مستويات الوصف (les niveaux de descriptions)، بحيث أنه إذا كانت الجملة، مثلا توصف لسانيا على مستويات متعددة (المستوى الصوتي، المعجمي التركيبي، والسياقي، التداولي الخ...)

وتقيم فيما بينها ما يسميه بارت Barthes بعلاقة تراتبية un rapport hierachique يتجلى ذلك بشكل واضح في كون المستويات السابقة للجملة بالرغم من أن كلا منها يتوفر على عناصره الخاصة التي تستوجب وصفا خاصا بها، في استقلال تام عن باقي عناصر المستويات الأخرى، إلا أنه، مع ذلك، لا يمكن لأي مستوى وحده

خلق المعنى، بالإضافة إلى كونه لا يكتسب معناه الخاص إلا عبر إدماجه تنتمي لمستوى معين، لا تكتسب معنى، إلا عندما تتمكن من الاندماج في مستوى أعلى، فالفونيم رغم أنه موصوف في ذاته، فهو لا يعني شيئا، ولا يشارك في المعنى إلا مدمجا في كلمة. والكلمة نفسها يجب دمجها في الجملة. إن نظرية المستويات (كما أعلن عنها بنفنيست Benveniste) تمنح صنفين إثنين من العلاقات، توزيعية distributionnelles): (إذا كانت العلاقة متوضعة على نفس المستوى)، واندماجية intégratives): (إذا كان التداخل من مستوى لآخر) وينتج عن هذا أن العلاقة التوزيعية لا تكفي لإدراك المعنى، فللقيام بتحليل بنيوي، يجب إذن أولا تمييز العديد من المستويات، ووضع هذه المستويات ضمن منظور تراتبي (اندماجي / integratoire) وهي نفس القناعة تقريبا التي انتهى إليها أغلب، إن لم نقل كل واضعي نظرية السرد الغربيين، على اختلاف مشاربهم وتنوع المصطلحات التي استعملوها للتعبير عنها، وهكذا فإذا ما أخذنا تودوروف trodorov، على سبيل المثال، سنرى أنه يحدد مستويات دراسة المحكي في العناصر التالية: (أقترح الاشتغال على مستويين كبيرين إثنين: قابلين بدورهما للتقسيم: الحكاية l'histoire) وتتكون من منطلق للأعمال une logique des actions) ومن تركيب للشخصيات والخطاب le discoure ويتضمن الأزمنة، المظاهر، والصيغ المتعلقة بالحكي).[26] الأمر الذي يدفعنا مبدئيا للقول، بأن قراءة المحكي وفهمه لا تعني، بأي حال من الأحوال، الانتقال من كلمة لأخرى على المستوى الأفقي فقط، وإنما هي بالإضافة لذلك انتقال عمودي بين المستويات أيضا.

على أن ما يدعم مصداقية هذا التمييز في المحكي بين الحكاية والخطاب، ما نراه في الغالب من إمكانيات لا حصر لها للتعبير عن الحكاية الواحدة، كموضوع للحكي بوسائل تعبيرية مختلفة ومتنوعة، دون أن يوثر ذلك في شيء على الحكاية، المادة التي تظل محافظة في جميع الحالات على جوهرها، فالحكاية: (يمكن أن تحكى بأي طريقة، وبوسائل تقنية جد مختلفة، وبمواد متنوعة، فالمحكي ذاته يمكن أن يتخذ موضوع لوحة، فيلم أو أفلام وكما هو الأمر الآن موضوع رواية... وبكلمة واحدة، التمظهرات يمكن أن تتنوع، غير أن المحكي ما فوق اللساني (translinguistique) يظل منطقيا سابقا، وله الحق في تجليه الخاص)[27]، وهو ما أكده أيضا كلود بريمون C. Bremond بقوله: (بنية القصة مستقلة عن التقنيات التي تتولى تأديتها، إذ يسهل نقلها من واحدة إلى أخرى، دون أن تفقد شيئاً من خصائصها الجوهرية، موضوع الأقصوصة يمكن أن يستخدم كعرض موجز للباليه، وموضوع الرواية يمكن أن ينقل إلى المسرح أو الشاشة، ويمكننا أن نقص فيلما على من لم يشاهده، هناك كلمات نقرأها، وصورا نراها، وحركات نفسر معناها، ولكن خلال ذلك كله قصة نتابعها، ولعلها القصة نفسها).[28] إلا أنه إذا كان واضعوا نظرية السرد قد اتفقوا بالشكل الذي حاولنا إبراز مظاهره، على ضرورة تقسيم المحكي لمستويات محددة، فإنهم مقابل ذلك اختلفوا

في المصطلحات التي وظفوها للتعبير عن ذلك*.

ومع ذلك، وكيفما كانت التسميات التي أطلقها المنظرون للتدليل على هذين المستويين، فمن الواجب التذكير بمسألة أساسية تتمثل في الطبيعة الإجرائية لهذا التصنيف، بحيث لا ينبغي أن يؤخذ على أساس كونه حقيقة فعلية قائمة على مستوى الواقع، ذلك أنه وكما قال أحد المنظرين مؤكدا على متانة العلاقة الموجودة بين هذين المستويين: (السرد والحكاية المخيلة مفهومان متلازمان، فلا قصة متخيلة بدون سرد، ولا سرد بدون قصة متخيلة.[29]

قائمة الإحالات الواردة في الدراسة

(1)ميخائيل باختين، الملحمة والرواية، ترجمة: د. جمال شحيد، سلسلة كتاب الفكر العربي، 3، معهد الإنماء العربي، الطبعى الأولى 1982، ص: 20.

(2)انظر B.Vallette, Esthetique du roman moderne, ed Nathan, p 8

(3)انظر B. Valette, op. cit 7

(4)انظر Michel Raimond, le roman Armand Colin, p 19

(5)رونية ويليك، وأستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، مراجعة: د. حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والطبع، الطبعة الثانية، 1981، ص: 244.

(6)انظر B.Valette, op. cit, p 5

(7)نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس: ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى 1982، ص: 35.

(8)نفس المرجع السابق، ص: 35.

(9)نفس المرجع السابق، ص: 16

(10)نفس المرجع السابق، ص: 17

(11)رونية ويليك، وأوستين وارين، مرجع سابق، ص: 144.

(12)انظر A.Fayolle, La critique, Armand Colin, 1978, p 206

(13)إبراهيم الخطيب: مقدمة ترجمة كتاب فلاديميربوب: مورفولوجية الخرافة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986، ص: 11.

(14)انظر R. Barthes, Introduction a l'analyse structurale des recits, in l'analyse structurale du recit. Communications 8 ed. Points, p 7

(15) انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(16) انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(17) انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(18) انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(19) انظر R. Barthes, in op. cit. 9

(20) انظر R. Barthes, in op. cit. 10

(21) انظر J. Courte, introduction a la semiotique narrative et discursive, ed. hachette Universite, p 19

(22) انظر R.Barthes, in op. cit. p 9

(23) انظر R.Barthes, in op. cit. p 10

(24) انظر R.Barthes, in op. cit. p 10

(25) انظر R.Barthes, in op. cit. p 11

(26) انظر R.Barthes, in op. cit. p 11

(27)انظر Jean Francoi halte petit jeanm, Pratique du recit, CEDIC, Textes et non textes, p 117/116

(28)جان ريكاردو: قضايا الرواية الجديدة، ترجمة: صياح جهيم، وزارة الثقافةوالإرشاد القومي، دمشق، ص: 121.

*نلاحظ بالإضافة للتسميات السابقة التي أشرنا إليها (حكاية / خطاب) (ملفوظ / تلفظ)énonce، (Histoire/Discours) (سرد / تخييل) و énonciation / Narration / (Ficton).

(29)انظر j.francois halte, A. petit Jean, op. cit. p: 89

نصوص مترجمة

محمد شوقي الزين (*)

التأويل واللغة والعلوم الإنسانية

بقلم: هانس غيورغ غادامير

يعمل غادامير في هذا المقال على إقامة العلاقة بين ظاهرة تأويل النصوص والظواهر الإنسانية وبين اللغة باعتبارها الوعاء الذي ينصب فيه الفكر الإنساني وبين العلوم الإنسانية التي تعاني من الدقة في مناهجها ونتائجها. ويؤكد على ان اللغة تشكل النقطة الذي تمحور حوله التأويل في العلوم الإنسانية، من خلال أهميتها كقاعدة لكل اتفاق وتعاقد.

أعتقد أن مشكل الهيرمينوطيقا (*) hermeneutik لا ينحصر في المشكل المنهجي (الميتودولوجيا) للعلوم الإنسانية ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والاساليب العلمية في التفكير والتفلسف، وإنما هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني التي قد نتطرق إليها يومًا ما. فلقد دفعتني المناقشات العريقة حول الافتراضات المنهجية للعلوم الإنسانية في هذا الاتجاه. فالاختلاف الذي نقيمه بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة غير مرض من الجانبين. لا يرضى العلماء اليوم (وأعتقد أنهم على حق) أن نحصر هذه العلوم في حل المشكلات (المعرفية) بواسطة قانون السببية. يؤكد هؤلاء العلماء أن مشكلة اللغة ذو أهمية فائقة ويشغل مكانة رئيسية (في المناقشات الفكرية المعاصرة). أتذكر أنه إثر مناقشة جمعتني مع بعض الفيزيائيين في أكاديمية العلوم بها يدلبيرغ، قمت بوصف الاختلاف الكائن، من جهة، بين الاختلاف الألسني وأهمية اللغة بالنسبة للآداب وبين اللغة الرياضية الضرورية لعلوم الطبيعة من جهة أخرى. أجابني زملائي الفيزيائيين: «طبعًا ! لكن ماذا تعني الرياضيات؟ إننا نجهل ذلك. لكن، فيما يتعلق باستعمالنا للرياضيات، هو نفس الاستعمال الذي تصفه كطريقة نحو إدراك الحقيقة بتأويل ووصف الظواهر ومجاوزة النقائص، الخ. اللغة هي أيضا، بالنسبة للفيزيائي، عبارة عن أداة أو ربما طريقة أو مخطط إجمالي يحدده سلفا».

(*) جامعة إكس أن بروفانس

لقد أشار بعض الفيزيائيين إلى أهمية اللغة الأم كقاعدة لكل اتفاق وتعاقد abkommen وينطبق هذا أيضا على الرمزانيات الاصطناعية في العلوم. من جهة أخرى، نسعى، في العلوم الإنسانية – إلى التأكيد على أن الطريقة المثلى في تحليل النصوص (الفهم التاريخي والتراث المندمج والمتجدد) ليست الهدف الأسمى ولكن فكرة العلم تشمل أيضا علىقضايا ثابتة وتنطوي على الطبيعة الإنسانية غير القابلة للتغيير وأيضا نتائج اكتشافات ومناهج علم الاجتماع والإثنولوجيا. طبعًا هذا القلق الذي نستشعره إزاء العالم التاريخي معقول جدًا وأعتقد أن دور الفلسفة اليوم هو إيجاد أرضية مشتركة تضم جميع الاتجاهات والنزعات المختلفة التي تتطور في أبحاثنا وتحقيقاتنا. هكذا يتلاشى التعارض القديم بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية وتصبح المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة في الوقت الراهن. تستند بداية أبحاثي إلى كون أنني كنت أشتغل كمترجم وسألني طلبتي إذاكان بإمكاني تحليل وتفسير هذه الطريقة في تدريس الفلسفة. لماذا تغدو هذه الطريقة في تأويل النصوص نشاطا فلسفيا حقيقيا وليس مجرد الانصراف إلى (دراسة) التاريخ كما يقال غالبا وكما هو الحال دائما؟ للإجابة عن هذا السؤال، بدأت في التفكير حول بعض الافتراضات الخاصة بتجربتنا في الفن وتجربتنا في التاريخ.

عندما أقدمت على دراسة التراث التأويلي، وجدت أن هذا التراث يتمحور حول فكرة التكرار المنتج للفعل الأصلي للإنتاج (الفني أو الأدبي أو الفلسفي). يعتبر مفهوم النبوغ العبقري المشترك مفهومًا أساسيا ومحوريًا في نظرية الفهم البشري الخاصة بالرومانسية والوارثين عنها. لكنني لم أوافق هذه الفكرة وسأعلن لماذا. أولا، ألاحظ أن فكرة النبوغ العبقري المشترك هي فكرة مغرورة. لا أعتقد أنه بإمكاني فهم أفلاطون أو أرسطو أو هيغل باستنادي إلى هذه الفكرة. لكن هناك أمثلة أكثر صعوبة مثل عمق التراث الديني والأساطير والحكايات. لا نصادف في هذه الحالات أي كاتب عبقري أو نبوغ عبقري مشترك. حتى وإن كان هناك كتاب، مثل الإنجيليون والقديس بولس، فمما لا شك فيه أن المحتوى (المعنى) الحقيقي للإنجيل لا يتطابق مع وجهة نظر كتابه. فهي مسألة القديس بولس أو وجهة نظره حول مسألة التجلي الإلهي في اليسوع –المسيح. لكن النشاط الرئيسي الذي يقترحه التراث الديني لا ينحصر في هذه الدراسات التي تعزل وتفصل وجهات النظر المختلفة للكتاب الذين لهم الفضل في تدوين هذا التراث ونقله، وعليه نطرح السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يعطي المشروعية في تأويل هذا التراث بما هو تراث ليس حكرًا على أشخاص معينين أو شخصيات معينة وإنما هو تراث مشكل من اجتماع أراء الأولياء والذين بسبب المشاركة هذه، يزعم أنه يمثل قانون أو قاعدة كل الرسالة المسيحية. فهذا مثال آخر وتدركون الآن لماذا لا نتفق مع نظرية الإنتاج الحقيقي (للمعنى الأصلي) المؤسسة على دعامة الفكر القائلة بالنبوغ العبقري المشترك.

لكنني تساءلت بعد ذلك: وماذا عن التاريخ؟ لدينا هنا نظرية مقنعة لبعض وجهات النظر ولكنها تحتمل بعض النقاط المشكوك فيها. النظرية التي بإمكانها تفسير

إمكانية إيجاد المعنى وتأويل المعنى الحقيقي للتاريخ هي في نظري – فلسفة هيغل. لأن هيغل قد قال: ثمة نقطة يلتقي فيها مستوى وأفق ونشاط الإنسان العظيم وتتطابق مع النزعات العامة والكونية للعصر.

يسمي هيغل هذه الفكرة: die geschaftstrager weltgeistes وتعني هنا: البعد الذاتي للإنسان الذي يعبر في نفس الوقت عن النزوع الحقيقي للعصر.

هكذا يمكن تأويل نزعات العصر بتأويل مقاصد وأفكار هذا الشخص. لكن، حتى وإن أتفادى طرح مزاعم الفيلسوف في اختصار عبقرية أبطال التاريخ في فكره الخاص على بساط المناقشة، فمن الواضح أنها استثناءات وأن تجربة التاريخ لا تعني بتاتا تطابق أبعادنا وأهدافنا الشخصية مع النزعات الحقيقية للأحداث والوقائع. بالعكس، تجربة التاريخ هي –عمومًا – علامة الوقائع المتغيرة والطارئة. نسمي هذا في ألمانيا schicksal، أي مصير، لكن كلمة مصير تستلزم صاحب المصير، وعليه من الضروري أن نرى أن مسألة معنى التاريخ (نزوع الأحداث) لا تتطابق مع آفاق وأبعاد الفاعلين أو حتى مع قائد مشهد التاريخ وموجه مجرى الأحداث. المؤرخ والفيلسوف الشهير كولينغوود collingwood أعاد استثمار (بنوع من التعديل) النظريات الهيغلية، بنفس الملامح غير المرضية. فقد أعطى المثال التالي: معركة ترافلغار trafalgar.

–هذا التحقيق الحاسم في تاريخ الإمبراطورية الإنكليزية – مفهومة في جميع مستوياتها ومسارها لأن الأميرال نيلسون نجح فيها ونفذت فيها خطته (الحربية). وعليه يمكننا وصف قصدية هذا الحدث بوصف وتحديد مقاصد الأميرال. إذا لم يفلح نيلسون (في مهمته) يصبح هذا المسار مستحيل التحقق. أجد أن هذه النظرية تعمل على تأدية دور الواقع. فالتاريخ –عمومًا– غامض وملتبس ويطرح –بالنسبة إلينا – مشكلا عويصا. فهو يدعونا إلى تأويل جميع المصادر والمنطلقات قصد اكتشاف مسار الحدث دون أن نتواجد في الوضعية الملائمة التي تسمح لنا بتحديد شخص معين يكون هو صاحب هذا الحدث والفاعل في مساره وتوجهاته. بتحليل ودراسة أعمال دلتاي – التي كانت مهمة جدا في معالجة وتطوير هذه المسائل في ألمانيا– أجد أنه (أي دلتاي) لم تكن لديه الوسائل والآليات الكافية لتفسير هذه المسائل. فمن البديهي أن يفضل السيرة (ترجمة حياة) وخصوصا السيرة الذاتية autobiographie قصد إيضاح إمكانية تأويل التاريخ وفهم – بشكل واضح – منطق الأحداث، لأن der wikungs-zusammenhang (عبارة لدلتاي يتعذر ترجمتها) بمعنى ارتباط الأحداث يشكل جملة النتائج ليس بمعزل عن الارتباط المعاش في ذاكرة التجربة الفردية. لكنه استثناء أن يصبح شخص ما المؤول أو شاهد (مباشر) عن الاحداث التي تقع وتتجلى للعيان (هنا والآن). نشاط المؤرخ هو – عمومًا – على العكس من كل هذا. لا يمكن للمؤرخ أن ينفصل (المسافة الضرورية للحكم والتقييم) لكن يتمكن من وصف كل الظروف التي تمتزج وتتداخل وتتشابك مشكلة بذلك الأحداث والوقائع (في خصوصيتها). لهذا السبب، ليس في إمكان المؤول الاستناد إلى شاهد مباشر. فالنشاط (التأويلي) صعب ومعقد، لأنه ليس لدينا فاعل (فريد) يصنع التاريخ ويؤثر فيه، وقواعد الفيلولوجيا لا طائل تحتها.

ثالثا، قمت بدراسة المفاهيم الأساسية لعلم الجمال، لأنه لا يمكننا تأويل الأثر الفني بناءًا على فكرة النبوغ العبقري المشترك مع صاحب الأثر وإعادة تشكيل الإنتاج (أو البناء) الأصلي. لقد كان إمانويل كانط على حق عندما اعتبر أن الأثر الفني تشكله العبقرية بحيث أننا نفهم (من مفهوم العبقرية) استحالة تقليد (صاحب الأثر) واستحالة إدراك وتصور إمكانية وتقنية إنتاجه (الفني). العبقرية genie كلمة مشتقة – كما تعلمون – من اللاتينية وهنا ingenium عبارة عن لفظ يدل على أنه مسألة حدس وإبداع خلاق يشكل العبقرية، بمعنى أنه ليس مسألة منهج وليس هناك أية إمكانية في تكرار أو تطبيق أو منهجة هذه القريحة والموهبة الخلاقة. وبالتالي، فإن المؤول لا يمكنه إعادة إنتاج وإعادة تأويل (بناء الأصل) الإبداع الأصلي، بمعنى فعل الإبداع أو الإنتاج.

نجد، في الأدب التأويلي، نفس الأوهام الرامية إلى إيجاد وتجديد الأفق الحقيقي للشاعر وبناء الإمكانيات الخاصة بلغته وأساليب تعبيره، فنؤول عندئذ الشعر بتكرار الفعل المنتج والمبدع.أعتقد أن هذا الأمر وهمي. إذا كان من السهل كتابة شعر جيد، سنكون جميعًا شعراء. وإذا كان الشاعر بإمكانه أن يفسر في كل ما يريد التعبير عنه، أعتقد أنه أمر لا طائل تحته. ثمة مسافة يتعذر غمرها بين الإنتاج العبقري وبين التجربة التي نمارسها لحظة إعادة قراءة هذه المنتجات الفنية (لحظة الالتقاء بها). لهذا السبب نلتمس تفسير تجربتنا التأويلية، وتعلمنا هذه التجربة أنه لا يمكن استنفاد أهمية الأثر الفني وبالمقابل ليس عبثًا أن نخضع (ونستجيب) إلى المعنى العميق المكتشف. ذلكم هو منطلق نظرية التأويل كما رسمت معالمها وعملت على ترقيتها وتطويرها واكتشفت على التو أننا مسجونون داخل استلاب نسميه التاريخانية historismus. فمن البديهي طبعًا أن فهم شعر من الأشعار ليس هو نشاط البحث التاريخي. فهذه التجربة تعمنا وتستولي على إدراكنا ونريد تأويل ليس تجربتنا في حد ذاتها، وإنما الشيء الذي يمسنا في العمق. فمن الواضح أن ما نتطلع إليه ونسعى لفهمه وإدراكه ليس هو الذاتية الخلاقة لصاحب الأثر (الفني أو الأدبي). وعليه تساءلت: ماهو مسار ومعيار هذا التأويل؟ وباعتباري فيلسوف اشتغلت كثيرا على النصوص الفلسفية الكلاسيكية طرحت السؤال التالي: ماذا يحدث عندما نؤول – بشكل صحيح – النص الفلسفي؟ فاستنتجت – وأعتقد أنها مسألة مقنعة – أن هناك دومًا وساطة تضمن التواصل بين نظرتنا اللغوية للعالم ولغة النص. نجد أحيانًا عند الفيلولوجيين تقاليد الاحتفاظ بالألفاظ كما هي معطاة في النصوص ويستعملون المزدوجتين قصد إفهام القارئ بأنهم لا يقومون سوى بتكرار عبارات صاحب النص. أعتقد –في مثل هذه الحالة – أنه زوغان وتهرب وتجنب للمسألة التي يطرحها النص. ينبغي أن نؤول (النص)، لأنه ينبغي أن نفهم (دلالته). التأويل والفهم، معناه أنني أفهم وأعبر عن دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة. لهذا، تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل، لأن الترجمة ترغمنا ليس فقط على إيجاد اللفظ (المناسب) وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنىالحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تمامًا. الترجمة الحقيقة تستلزم دومًا الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحيه. أعتقد – وهو أمر لم يناقش بإسهاب – أن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح مثل الفهم

الذي نستعين به في إدراك خطاب في لغتنا الأم. وعليه، نظام الأشياء هو على النقيض من ذلك: عندما نفهم (النص) يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقا حول ماذا يدور موضوع النص. فهذا أمر واضح. لإدراك هذه الحقيقة، ينبغي تجنب قهرية وصرامة الميتودولوجيا العلمية. وعليه، يتمثل منطلق تأملاتي الفلسفية فيما يلي: هل يتعلق في الفلسفة بحالة خاصة أم بوضعية الإنسان الأساسية في كل تجربة؟ كيف نشكل ونمارس تجربة العالم؟ أليس – دائما – بواسطة اللغة نقترب من الاحداث والوقائع واللغة هي التي تكون مسبقا إمكانياتنا في تأويل نتائج ملاحظاتنا ومعايناتنا (لهذه الأحداث)؟ إذا كان صحيحا أن اللغة هي مسألة حاسمة في ربطنا بالأشياء، فإنا نجد أن هذه الوضعية – كما تتمثل أمامنا – مريعة بالنسبة لقيم معرفتنا بالعالم. لكن أعتقد أننا نبخس قيمة إمكانيات اللغة. يبدو لي أن النسبوية المشتبه فيها – تبعا لتقييمنا لتنويع وتعدد اللغات. عبارة عن وهم. هناك ظاهرة الترجمة وظاهرة تعلم واستعمال لغة أجنبية وتشكيل واستعمال عدة قواعد ألسنية، ولا نعتقد أبدا أننا نفقد شيئا بتعمقنا في دراسة لغة جديدة. بالعكس، ندرك بأن الأشياء تصبح واسعة ومتجددة وهذا أمر تثقيفي وجدير بالاهتمام. النظرية الكفيلة بوصف هذه النتائج هي نظرية الهيرمينوطيقا هذا يعني أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء. لهذا السبب، لا تحصر اللغة ولا تقيد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط يربطنا بالأشياء. فهو بلا شك ربط محدود، لكن يمكن تغيير نظرتنا وتمثل وجهة نظر أخرى، داخل لغة أخرى، الخ. وعليه، تغدو مسألة الهيرمينوطيقا هامة وأساسية ولا تنحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية. لأن الارتباط بالعالم (والاقتراب منه) بواسطة اللغة ليس مسألة خاصة بالعلوم الإنسانية وإنما بالبعد الإنساني عمومًا. لعرض وتحليل هذا البعد، ينبغي طبعًا ملاحظة كل أشكال وإمكانيات اللغة وأعتقد أنه ثمة تقريب خصب ومنتج – لم يستعمل بعد – بين تحليل اللغة اليومية في انكلترا وبين تراثنا (اللغوي) القاري (في أوروبا).

لكن ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك وهي آخر محاولة أريد الإشارة إليها الآن. يتعلق الأمر بعالمية هذه المسألة (التأويلية). نجد هنا (في الفلسفة الحديثة) وجهتي نظر: علامات وجود قاعدة مثالية وحيدة للمعرفة هي قاعدة التحقيق. طبعًا، بدون تحقيق (مهما تكن طبيعته)، ما نفكر فيه يظل اعتباطي. لكن، ليس التحقيق مجرد تحقيق مجهول يعم في ميدان البحث العلمي. أعتقد أن كل حياة إنسانية تستند إلى تجارب قابلة للتحقيق. كما أن حقيقة التجربة لا تنحصر في التجربة المجهولة للعلوم. وعليه، أشرت في كتابي (**) إلى أهمية فرنسيس بيكون f.bacon لأنه الأول من تطرق إلى الأحكام المسبقة الحاسمة بخصوص الاستعمال المنهجي للعقل. فهي إنشغالاتنا طبعًا مسألة نطرحها. إننا منحصرون تمامً داخل إنشغالاتنا وأحكامنا المسبقة إلى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتًا في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية. فهذا – ربما – شيء ممكن داخل مسار التقدم العلمي أين يقوم الافراد بتصحيح بعضهم البعض ضمن المجهولية المفروضة المنتجة التي تغير العالم كما نراه ونتمثله اليوم، لكن هناك بعد آخر أو بالأحرى ثمة حدود. يمنحنا العلم – بكل مساراته التقدمية – لجنة من الخبراء. لا يوجد مشكلات لا تضم تقاربًا علميًا ممكنا حيث يوجد الكفاءات

والسيادات. نحن الفلاسفة مرغمون على البت في مسائل في حياتنا كل لحظة دون التمكن من الاستناد إلى حكم (الضمير). لقد سمعت يومًا محاضرة فيلسوف إنكليزي معروف وضع تصميمًا حول إمكانية وجود أخلاق إمبريقية (تجريبية). فخلص إلى أن هذه الإمكانية لا يمكن دحضها. في الواقع، لم تفلح الحضارة الحديثة الآن في تقديم السلوكات التي تسمح بإيجاد رفيق الحياة. لكن، في نظره، اليوم الذي تقوم فيه (الحضارة الحديثة) بالتماس «إتيكا» متطورة والتماس جماعة الخبراء، كل مشكلات الإخفاق في الزواج تختفي. أجد أن المثال مقنع للكشف عن جنون هذه الطموحات والمزاعم. يشير المثال إلى أن الشرط الإنساني يقتضي –إزاء الفكرة العالمية للعلم والبحوث العلمية – اندماج فردي لجميع نتائج هذه البحوث. فهذا يرتبط، من منظوري، بكل الحالات التي نحن فيها مسؤولون عن حياتنا وهذا ما تؤكده تجاربنا في الفن والتاريخ والفلسفة والدين. أعتقد أن عالمية العلوم وكذا قاعدة التحقيق السائدة فيها محصورة. ولهذا السبب فإن الهيرمينوطيقا (الفائدة في إدماج معرفتنا) التي نتوخى فيها تطبيق كل معرفة على وضعيتنا الشخصية هي أكثر عالمية (وتعميما) من عالمية العلوم (التجريبية). ثمة في الحقيقة تشابكات. أعتقد أن الافتراضات الأساسية أو الحاسمة في العلوم الاجتماعية تنتج دومًا عن هذا الحقل الأساسي الذي نتفق ونتوافق في أبعاده أين ينبغي لكل واحد منا أن يدمج جميع المعارف التي يكتسبها من دراساته و من تجربته الشخصية. بهذا المعنى، لست مندهشا إذا كان في اللحظة التي يرتقي فيها تقدم وتأثير العلوم على الحياة الاجتماعية فإن التفكير في حدود إمكانيات هذه العلوم وفائدتها بالنسبة للتجارب الأساسية للحياة الإنسانية يرتقي ويزداد أيضا. أعتقد أن كلمة هيرمينوطيقا – مثل كل الكلمات المستعملة، فهي كلمة مطابقة للعادة الجارية – يمكن أن تلخص مقاربتنا لمشكل إنسانيتنا وهو مشكل أساسي حاولت هنا وصفه وتقديم خطوطه العريضة.

الهوامش:

(*)الهيرومينوطيقا يمكن تعريبها ب «التاويلية» أو «علم التاويل» أو «فن التاويل» وهي كلمات تعبر بالأحرى عن اصطلاح. ونحبذ «فن التأويل» لأن التاويل هو فن ترجمة وتفسير النصوص أي ars باللاتينية kunstlehre بالألمانية أي آلية أو تقنية ولأن شلاير ماخر نفسه (أحد أعلام التأويل في ألمانيا في القرن الثامن عشر) يقول «التأويل عبارة عن فن». وهناك صيغة "علم التأويل" لكن الهيرمينوطيقا عبارة عن آلية وأداة تقنية (ترجمة وتفسير وفهم ومقاربة ومقارنة) وليست نظرية أو علم. أما استعمال صيغة "هيرمينوطيقا" فهو أقرب إلى روح الكلمة نفسها، فهناك دومًا كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته intraduisible (المترجم).

(**)كتابة الرئيس «الحقيقة والمنهج: القواعد الأساسية في فن التأويل الفلسفي» (المترجم): wahrheit ud methode grundzuge einer philosophischen hermeneutik turbingen, 1960, gesammette werke, I tubingen, 1990.



المشاركون في هذا الملف

- المحافظة السامية للأمازيغية
- د. خولة طالب الإبراهيمي
(جامعة الجزائر)
- د. عبد الحميد بورايو
(جامعة الجزائر)
- د. عبد الرزاق دوراري
(جامعة الجزائر)
- أ. يحي بوتردين
(جامعة ورقلة)
- د. صالح بلعيد
(جامعة تيزي وزو)

في هذا العدد من التبيين، أردنا أن نعطي للملف طابعا جديدا، نحاول به أن نعالج قضية من القضايا التي لا تزال تثير جدلا في الساحة الفكرية الجزائرية، اخترنا أن يكون الوضع اللغوي في الجزائر هو أول موضوع سيتصدر هذا الملف لأنه موضوع حساس وآثاره بسطت بظلالها على المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية... الجزائرية.

قمنا بصياغة استبيان يحتوي على خمسة أسئلة عن واقع الوضع اللغوي الجزائري، والصراع اللغوي وانعكاساته، وعن الجهود المبذولة في سبيل خدمة اللغة العربية وتنميط اللغة الأمازيغية باختلاف لهجاتها وأحرف كتابتها، وعن مكانة اللغات الأجنبية في الجزائر ووزعنا هذا الاستبيان على مجموعة من الاختصاصيين والجامعيين في هذه المسألة، فوصلتنا إجابات بعض الأساتذة، دون الآخرين، إذ نجد منها: الدكتورة خولة طالب الإبراهيمي والدكتور عبد الحميد بورايو من جامعة الجزائر، والأستاذ إيدير آيت عمران رئيس المحافظة السامية للأمازيغية، والدكتور عبد الرزاق دوراري، والأستاذ يحي بوتردين من جامعة ورقلة والدكتور صالح بلعيد من جامعة تيزي وزو.

نتمنى أن نكون وفقنا في هذه التجربة، وننتهز الفرصة لندعو القارئ أن يفينا بملاحظته حولها بغرض إثرائها أو التعديل منها.

ع.بلخير

س1: كيف تقيّمون الوضع اللغوي في الجزائر في ظل الظروف التي تمر بها حاليا؟

ج1: المحافظة السامية للأمازيغية

لست أدري! هل نحن بحاجة إلى تقييم الوضع اللغوي السائد في بلادنا. إنه واقع موجود يمكن أن ندرسه ونحلله بكيفية علمية وموضوعية مستغلين في ذلك أدوات ومفاهيم علمية نستشفها مما جد في البحث اللساني واللساني الاجتماعي المعاصر.

الجزائر تعرف منذ عصور خلت تعددا لغويا هو واقع معيش تترتب عنه مجموعة من القضايا والمسائل، سواء على الصعيد السياسي (الإقرار به والاعتراف به والتعامل معه في ظل ديمقراطية حاقة) أو على الصعيد الثقافي (تقبل هذه التعددية في الإنتاج الثقافي) أو على الصعيد التربوي التعليمي (انعكاسات هذه التعددية عند تعليم لغة أو التعليم بها).

أنا لا أقيّم وضعا بقدر ما أحاول أن أصفه وأن أعلل مظاهره وحيثياته.

في التقييم بعد معياري لا أتبناه كباحثة بل قد يطبع تقييمي أو موقفي من التصورات السائدة في الساحة في مختلف الأوساط ولكن هذا موضوع آخر يكون متصلا بفحوى إجابتي عن سؤالكم الثاني!

ج1: خولة طالب الإبراهيمي

إن الوضع اللغوي في الجزائر هو طرح إشكالي معقد يعد من اختصاص علماء اللسانيات وعلماء الاجتماع. فالجزائر بكونها بلدا تداول عليه المستعمر منذ الأزمنة الغابرة فإنه اليوم عرضة إلى نتائج هذا الاستعمار بكل ما يحمل من استبداد لغوي على حساب اللغة الأم التي هي الأمازيغية.

بعد الاستقلال هناك فضاءات لتداول لغوي ثنائي، الفرنسية والعربية مع إقصاء الأمازيغية. إن العربية تعززت بمجموعة من القوانين وتم تعميمها وتكريس الوسائل المادية والبشرية لها وهذا ما لم تستفد بها الأمازيغية.

الوضع الحالي يملي الحقيقة التالية:

*اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية.

*اللغة الأمازيغية: ليس لها وجود في الدستور، إذن الفرق جوهري وينبغي علينا اليوم تقليص هذا الإجحاف إزاء اللغة الأمازيغية لأنها تحمل في طياتها كيان الجزائر.

ج1:عبد الحميد بورايو

-في ظل متغيرات خارجية وداخلية، سياسية واجتماعية واقتصادية، وجد المجتمع الجزائري بجميع مكوناته نفسه في حاجة إلى مراجعة جميع المسلمات التي وقع عليها الاختيار تبعا للمواقف المتصارعة والمتنافسة والمتمثلة في أطراف النخبة السياسية صانعة مشروع الدولة الوطنية في فترة الحركة الوطنية السياسية وثورة التحرير والمرحلة الأولى من الاستقلال. من بين مكونات المشروع الوطني (مشروع الدولة الوطنية بجميع أبعاده، ومن بينها البعد الثقافي واللغوي) الموقف من القضية اللغوية، والذي كان يعتبر أمرا محسوما لفائدة تعميم اللغة العربية والتعامل مع اللغة الفرنسية باعتبارها لغة أجنبية، وإهمال

الحديث عن اللغات المستعملة أو ما يسمى باللهجات، وإزاحتها إلى الهامش باعتبارها لا تشكل أداة تواصل رسمي ولا وجه من أوجه الثقافة المعترف بها من طرف النخبة المهيمنة على المجتمع. في ظل هذا الوضع برزت إلى الوجود الرهانات والصراعات والتنافس على توجيه مشروع الدولة الوطنية من جديد بين أطراف النخبة السياسية التي تعاني من غياب الاجماع الحقيقي حول الأهداف والآفاق المستقبلية للمجتمع الجزائري. لا شك أنه لهذه المواقف أصولها في تاريخ تطور السلطة في الجزائر منذ الربع الأول من القرن الماضي. غير أن الملاحظ أن هناك تغير في ميزان القوى في إطار الصراع على السلطة بين هذه الأطراف، لهذا نلاحظ العودة من جديد إلى مسألة الموقف من اللغة العربية ومن اللغة الفرنسية ومن اللغات المستعملة في الحياة اليومية للمواطنين الجزائريين. لابد من الإشارة هنا إلى أن القضية مازالت في طور الحوار وتبادل التهم والمواجهة، وأن حلها لابد أن يمر بفتح قنوات حوار حقيقية في مختلف الفضاءات السياسية والثقافية والجامعية. ولابد أيضا من طرح الأمر طرحا استراتيجيا شاملا، يتجاوز تصفية الحساب بين القوى السياسية المتصارعة، والبحث عن النفوذ من خلالا حيازة مواقع في السلطة، وتسبيق المصالح الآنية للجماعات الضيقة على حساب الأغلبية، ويعالج المسألة من وجهة نظر تسعى إلى بناء إجماع وطني حقيقي حول آفاق الدولة الوطنية الجزائرية، ببرامجها ومؤسساتها ومشروعها السياسي على المدى البعيد.

ج1:د.عبد الرزاق دوراري

الوضع اللغوي في بلد ما لا يتغير بسرعة وبالتالي فإنه لا يمكن أن يتغير حسب الظروف التي تمر بها بلادنا اليوم. إن الوضع اللغوي في الجزائر يتميز بالتعددية اللغوية لكن السياسة اللغوية للبلاد تتميز بمحاولة فاشلة منذ الاستقلال واحتدت في السبعينيات والثمانينيات لفرض أحادية لغوية متمركزة حول العربية وبصورة أدق العربية القديمة التي تعود أصولها النحوية والصرفية والمعجمية إلى عهود غابرة ولعل أهم ما يمثلها من المعايير اللغوية هو القاموس المشهور "لسان العرب" لابن منظور وكتب النحو والصرف التي نذكر من بينها "الكتاب" لسيبويه و"الخصائص" لابن جني... وأمثال هؤلاء العمالقة في علوم العربية الكلاسيكية. قلنا أنهم عمالقة ونعني أنهم وضعوا أسسا نحوية عظيمة حقا يعترف بها الخاص والأخصائيون من جميع الثقافات واللغات.

لكن ينبغي أن نعرف بأن الموقف الأيديولوجي المتحجر لبعض الحكام في البلاد العربية الذين يرتكزون على نخب سلفية متخلفة فكريا منعزلين عن الصراعات الحقيقية والمصيرية الراهنة في العالم اليوم يتمسكون بوضع لغوي خيالي وتجاوزه الزمن لأن ذلك يكسبهم أرباحا أيديولوجية ومادية ويضمن لهم مناصب في السلطة كما وضح ذلك بيير بورديو Pierre Bourdieu Ce que parler veut dire.العربية مثلها مثل اللغات البشرية الأخرىتطورت ولم تبق على الحال التي كانت عليها في القرون الوسطى لأن متطلبات العرب اللغوية والتكنولوجية

والمعرفية... تطورت هي الأخرى وفرضت بذلك تكيف اللغة معها. لكنك لن تجد اليوم قاموسا واحدا للعربية الحديثة ولا نحوا مجددا... ونتشدق بالكلمات التابعة للسانيات الاجتماعية ونطلقها عبثا على العربية كقولنا "العربية المعيارية arabe standart" ونتصور أن ذلك يقينا ويعفينا من الجهود الفكرية الضرورية لوضع معيار لها بمعنى الكلمة.

في جميع بلدان العالم لن تجد ولو بلدا واحدا لا يزال يؤمن بالأحادية اللغوية. بل والكل يعمل على التحكم في أكثر من لغة بما في ذلك التحكم في لغات الشعوب المتخلفة مثل البلدان العربية وغيرها. إنما هذه البلدان المتطورة تعمل كذلك على وضع تراتيبية hiérarchisation معينة موضوعية تستجيب للمتطلبات الموضوعية للمجتمعات ورهاناتها الحقيقية (غير الأيديولوجية)، في بلادنا يتميز الوضع اللغوي بالتعددية وكذلك بتراتيبية واقعية لا تعرف بها الدولة والإدارة. نجد إذن مجموعتين لغويتين: المجموعة الأولى نقول عنها أنها لغات الميدان الصوري وتتمثل في العربية المدرسية (لغة وضعت معاييرها المدرسة وللمدرسة ونجدها إلى حد ما هي هي في ميدان الصحافة المنطوقة أو المكتوبة) واللغة الفرنسية التي تقاسمها هذا الميدان في المجالات العلمية والإدارية والدبلوماسية... المجموعة الثانية تتمثل في اللغات الأمازيغية والعربية الجزائرية وتختص اليوم هذه اللغات في ميدان غير الصوري وينبغي أن نسلم أن هذا الوضع ليس بأزلي إذ أن العربية الجزائرية قد دخلت بعض أقسام الميدان الصوري مثل المسرح...

يستحسن تسيير البلاد بصورة ديمقراطية في جميع المجالات بما فيها المجال اللغوي مما سيقي المجتمع من المشاكل الثانوية ليسدد طاقاته لتحقيق أغراض أهم: التقدم الفكري والعلمي والمجتمعي...

ج1: يحي بوتردين

الجزائر تعيش حاليا أزمة لغوية حقيقية، وهي نتيجة للأزمة العامة التي طالت السياسة والاقتصاد والثقافة والتربية...الخ، إذ لا يمكن أن نتناول المشكلة اللغوية بعيدا عن تأثيرات المحيط العام فيها، فالمسألة تتعلق بعدم اتخاذ الدولة الجزائرية لسياسة لغوية واضحة منذ الاستقلال إلى الآن، فكل ما هنالك عبارة عن أساليب ترقيعية ظرفية يلجأ إليها الساسة أحيانا وفي اشتداد الأزمات اللغوية لحلها، مما سمح ببروز طفيليات كثيرة مثل عودة الفرنكفونية وانبعاث الظاهرة الأمازيغية...الخ.

ج1: د.صالح بلعيد

بادئ ذي بدء يجدر بي الحديث عن غياب سياسة وطنية في المجال اللغوي، ويعني غياب التخطيط اللغوي؛ وهذا ما أدّى بالطبع إلى انحراف النظرة العلمية للوضعيات اللغوية المتوارثة للمجتمع الجزائري، وأدى بدوره إلى تضارب في الرؤى والأفكار. ومن هذا الباب أرى أنّ الوضع اللغوي الحالي سيشهد تدهوراً آخر نتيجة عدم التحكّم في آليات الرؤى المستقبلية نحو تخطيط آني ومتوسط وطويل المدى، فكان أن شهدت أجيال المدرسة الجزائرية تجارب ميدانية في سياسة التعريب والتراجع عنه، ثم سياسة المدرسة

الأساسية، والتراجع عنها، ثمّ إصلاح وراء إصلاح، مجلس أعلى للتربية، ثم لجنة وطنية للإصلاح، وشيء آخر قد يأتي به المستقبل، دون تقويم لأي إصلاح ولو كان جيداً. والقضية في هذا الأمر أنّ السياسة التربوية تتعلق بشخص الوزير، وهذا في ظل غياب التواصل في الدولة الواحدة، التي نصّ دستورها على أنّ الدولة الجزائرية لا تزول بزوال الرجال والحكومات. وأصبحت تمارس على مراحل التعليم سياسة القطيعة فقط. وكم من تلاميذ وطلاب كانت ضحية هذه التجارب.

وها نحن نشهد وضعاً صعباً، نتيجة ذلك الخلل، وهذا الوضع أفرز الضعف اللغوي على جميع مستوياته، فبات ينظر إلى مدارسنا وجامعاتنا بعيون مأساوية، وينظر إلينا في الخارج على أننا أمة في الدرك الأسفل، فيطعن في شهادات جامعاتنا ومعاهدنا العليا، فالشعوب تتقدّم وتتحكم في العلم، ونحن في الأبجديات الأولى من التكوين القاعدي. ولا أخفي أنّ الوضع إذا ما بقي على ما عليه سيزداد سوءاً. وهل من سياسة تربوية تعيد للمدرسة الجزائرية رونقها؟ بالطبع يمكن ذلك إذا اعتمدت سياسة جديدة باعتماد برامج عصرية وتقنيات متطوّرة تعتمد محاسن المدرسة القديمة، ووضع سياسة لغوية جديدة وبالخصوص اعتماد آخر ما توصلت إليه المدارس الغربية، وتطبّق ذلك على المدرسة الجزائرية وفق المنهج البراغماتي لا غير. ولنا تجارب عاشتها بعض من الأمم، وفي كوريا الجنوبية أسوة حية، فقد ظهرت كدولة راقية وحديثة أواخر الخمسينيات، واستطاعت قطع أشواط معتبرة بلغتها في مجال التصنيع، فيمكن تبني منهاجها البرغماتي الذي تأخذ ببعض النظريات والأفكار من اليابان والغرب، وتعيد صياغتها بناء على خصائصها الذاتية (الاجتماعية والسياسية والتاريخية والعصرية) كي لا تغرق في التبعية، وتخرج بنظريتها الخاصة بها، والآن نداً للنّد للعملاق الأمريكي.

س2: ما هي نظرتكم إلى راهن الصراع اللغوي في الجزائر وانعكاساته على الواقع؟

ج2: المحافظة السامية للأمازيغية

إن الصراع اللغوي ينعكس على مسار التطور الاجتماعي لبلادنا، فبدلا أن نستفيد من هذا الغناء اللغوي فإننا نلاحظ أن هناك مجموعة من المغامرين (لاعتبارات سياسية وإيديولوجية) يناقشون بطريقة سلبية هذا الطرح الإشكالي فكل لغة مكانتها ومجال نشاطها.

وعلينا اليوم أن نعيد النظرة في السياسة اللغوية التي انتهجتها بلادنا منذ الاستقلال. نحن مضطرين للتفتح حول العالمية وهذا في ظل الجدل القائم على المستوى العلمي La globatisation.

ج2: خولة طالب الإبراهيمي

في حقيقة الأمر، لا ينبغي أن نعطي لراهن الصراع اللغوي في بلادنا هذه الهالة العظيمة والمخيفة. كل المجتمعات البشرية تعرف صراعات معينة من تاريخها.

الصراع في كثير من الأحيان، يكون بمثابة المحرك والمفعل للتطور والتقدم.

إذا كنا نؤمن أن اللغة تلك الظاهرة العجيبة وعنوان الإنسان، ليست محايدة

وليست مجرد بُنى تصب فيها المعاني لتصبح مجرد أداة للتواصل بل أنها في الوقت ذاته وعاء لما يجري في المجتمع من صراعات عديدة اجتماعية وسياسية وثقافية الخ، نكون قد قدمنا أن الصراع من طبيعة الحياة.

يبقى أن هذه الصراعات التي تبرر من خلالها التناقضات التي يفرزها المجتمع من حين لآخر، يمكن أن تتخذ صورة حادة وخطيرة بفعل عوامل مشوشة لصيرورة الصراع مردها التسييس المفرط والأدلجة المبالغ فيها وتضارب المصالح والنوايا المبيتة التي لا تهدف إلى إقرار الديمقراطية الحقيقية المقرة للتعددية في كل أبعادها السياسي والثقافي... بقدر ما تهدف إلى نسف كيان المجتمع والوطن.

ينبغي أن يراجع الجزائريون نظرتهم إلى تاريخهم وثقافاتهم وواقعهم وذاكرتهم فيقيمون معالجتهم ونظراتهم لبعض القضايا الحساسة (الهوية؛ اللغة؛ واللغات)؛ مكانة المرأة، المواطنة، علاقة الدين بالدولة) التي دونها لا يمكن أن نطمح إلى الرقي والاستقرار والاطمئنان والبقاء في عالم يتحول بسرعة حذارى، عاصفة العولمة هوجاء!!.

ج2:عبد الحميد بورايو

يتميز راهن الصراع اللغوي في الجزائر بطرح للمسألة اللغوية بشيء من التشنج، وتغليب وجهات النظر الضيقة ذات الطبيعة التاكتيكية والمواقف السياسية المتشبثة بمواقع السلطة أو الراغبة في اكتساب مواقع جديدة في السلطة، أو تصفية الحسابات السابقة التي تعود إلى مراحل تاريخية سابقة حسم فيها الصراع لصالح مواقف معينة. إن تطور مسألة مراجعة الموقف الرسمي من القضية اللغوية في الجزائر رهين بنضج وتطور الحوار بين الأطراف المشكلة لمكونات المجتمع الجزائري المختلفة (وممثليها في نطاق النخب السياسية والثقافية والعلمية)، والذي يجب أن يراعي حاجات وضرورات الحياة العملية والثقافية للمجتمع الجزائري بمعطياته الراهنة، وفق نظرة مستقبلية شاملة، نابعة من تاريخ هذا المجتمع، ومن خصوصيته، ومن نضالاته السابقة في سبيل الحرية وتحقيق مشروع الدولة الوطنية الديمقراطية ذات البعد الاجتماعي (الشعبي)، ومن طبيعة علاقته بمحيطه المغاربي والعربي والإفريقي والإسلامي. ولا بد في هذا الإطار من تشجيع المجتمع المدني ومساعدته على المساهمة في هذا الحوار الذي ظل حبيس الفضاءات السياسية والهيئات الرسمية.

ج2:د.عبد الرزاق دوراري

ألف العرب الاهتمام بالقشور وسياسة النعامة. نستحسن في الغالب المحاولة على البرهنة على البديهيات وننسى ما يؤلمنا حقا وهو تخلفنا الفكري والمعرفي مما قد يؤدي بالبلدان العربية إلى الانهيار كدول. هل يوجد بلد عربي واحد متقدم؟ ومهما كانت هذه الملاحظات قاسية وأحيانا مجرحة إلا أننا نقولها قصد إثارة الوثبة المنتظرة واليقظة الضرورية قبل فوات الأوان. الصراع اللغوي في البلدان العربية وخاصة في الجزائر هو قضية سلطة إلى جانب أنه صراع تخلف لا أكثر. من ذا الذي ينكر الواقع اللغوي التعددي في العالم الذي يحيط بنا إذا استثنينا أصحاب هذا المطلب المتخلف من ذوينا؟ نحن آخر من يحبذ

مصالحه الشخصية على مصالح الدولة بل هناك الكثير ممن لا يعرف ما معنى مصالح الدولة والمصالح الجماعية بتاتا وبصورة خاصة الحكام والذين يطوفون من حولهم كما يطوفون حول المقدسات.

ج2: يحي بوتردين

الصراع اللغوي ظاهرة تكاد توجد في كل المجتمعات التي تتعدد إثنيا أو عرقيا أو مذهبيا أو دينيا أو سياسيا... لأن ذلك التنوع يلحقه بالضرورة تنوع واختلاف في اللغة، فيكون الصراع طبيعيا، وما على الدولة إلا أن تؤسس لسياسة رشيدة تساعد على التخفيف من حدة الصراع، لتكون الغلبة في نهاية لمشروع الدولة وسياستها، وهو ما يعرف بالسياسة اللغوية أو التخطيط اللغوي للدولة، ولابد على الدولة أن تأخذ في الحسبان وهي تخطط لسياسة لغوية الأبعاد الثقافية والدينية للشعب بالإضافة إلى التوجه الاقتصادي والسياسي لها، لأن المشكلة اللغوية حاسمة وقوية تدع المجال للتشردم الثقافي والفوضى السياسية العارمة، ولما كان حال الجزائر في الوقت الراهن متسما بما هي عليه من الصراع الحضاري والتمزق الداخلي سياسيا واقتصاديا ودينيا، فإن من الطبيعي أن تتلون الحياة اللغوية فيها بلون هذه الأوضاع السيئة. وإلا فما معنى أن تتراجع مكانة اللغة العربية التي هي عامل توحيد قوي للشعب منذ أربعة عشر قرنا، لصالح اللغة الفرنسية بدعوى التكنولوجيا والضرورة الاقتصادية وقد رفضها الشعب بالأمس القريب، ولصالح الأمازيغية بدعوى الثقافة والهوية الوطنية، وقد استبدلت بكل ارتياح بلغة القرآن التي استمسك بها الشعب يوما فكانت سببا في وحدته، وقد لا يفسر هذا التحول إلا على أنه تنكر للغة القرآن وثقافته الذين يخيفان كثيرا من الناس في الداخل والخارج.

ج2: د.صالح بلعيد

مرت سنوات السبعينات التي شهدت هذا النوع من الصراع بين الأقسام الفرانكفونية والأقسام المعربة ولم يطوَ ذلك الملف إلا بشق الأنفس؛ حيث شهد صراع طواحين الرياح. وها هو التاريخ يعيد نفسه بحيث عاد الصراع من جديد في السنتين الأخيرتين بفعل العولمة اللغوية التي تعرفها اللغات الغربية وبفعل التطوّر المدهش في الآليات التربوية. ولكون السياسة التربوية في بلدنا متأرجحة بين التعريب والتراجع عنه، بين تدريس المواد العلمية بالفرنسية أو بالعربية، بين تسمية التربية الإسلامية أو التربية المدنية، بين اللغات الأجنبية واللغة العربية. وهذا ليس مما يحمد عقباه، ونحن في غنى عنه. إنّ المدرسة الجزائرية مريضة، وعللها ظاهرة وهي أن تعمل على إيجاد لحمة التواصل العلمي في كل جوانبه، بلغة عربية يعمل على ترقيتها، لا أن نبحث عن الأصيل والدخيل، وهذه الأشياء لا تعمل على التقدم والعلمية في شيء، بل هي بديل يُعتمد لإلهاء الشعوب الضعيفة، بدل البحث عن الترقية اللغوية وبدل مسايرة المستجدات العصرية. ولا أرى ما يمكن أن يُجنى من بوادر الخير. ولذا يجب أن نكون حذرين من الوقوع ثانية في هذا الفخ، ويجب أن تكون المدرسة بالخصوص في منأى عن هذا، وذلك بسنّ سياسة لغوية واحدة، ذات أبعاد أصيلة ومعاصرة، مسايرة للوضع العالمي الذي تشهد فيه الأزرار حركية التطبيق. فبات من اللازم أن نخطط على الآماد الثلاثة (الآني-المتوسط-الطويل)

الصيغ اللغوية من المرجعيات القديمة (التاريخية) والحديثة (المعاصرة) بدل الانزياح وراء الخلفيات الحاملة للطبائع السياسوية.

س3: ما هي الجهود التي على الجزائر أن تبذلها من أجل رفع اللغة العربية إلى مصاف اللغات العالمية الأخرى، وما مكانة العاميات الجزائرية من ذلك؟

ج3: المحافظة السامية للأمازيغية

الجهد الأول والناجع لترقية اللغة العربية هو الفصل بين الاعتبار اللساني والاعتبار الإيديولوجي أي ترك الأمور التقنية للنهوض بهذه اللغة إلى أصحاب الاختصاص دون اية ضغوطات. فصف العربية كسائر اللغات العالمية الأخرى تخضع إلى الاحتكاك وامتصاص الكلمات والعبارات من اللغات الأخرى. فلا وجود للغة إن تجاهلت هذه الحتمية.

اللغة العربية بطابعها القانوني يجب أن يتكفل بها أكثر الجامعيين والهيئات المختصة كالمجمع اللغوي للغة العربية بدل المغامرة في سياسة التعريب التي تتجاهل حقائق اجتماعية وثقافية لبلادنا في نفس السياق نسعى إلى إعادة الاعتبار إلى لغة تآخت مع العربية وهي الأمازيغية. فمسعانا هو التكفل بهذه اللغة وإدراجها في المنظومة التربويةومنظومة الاتصال والجهد الأكبر هو دسترتها وخلق الأدوات القانونية لتعميمها لتجد مكانتها في تكامل مع أختها العربية.

أما العامية العربية مجال تكلمها هو الشارع فهي خاصية لغوية اجتماعية يتسم بها الجزائري.

ج3: خولة طالب الإبراهيمي

تستطيع الجزائر أن تسخر الكثير من الطاقات البشرية والموارد المالية لتطوير اللغة العربية التي تشكو من عجز المجتمعات العربية على مسايرة التطور المذهل الذي يعرفه العالم والمتقدم منه على وجه الخصوص في بداية الألفية الثالثة.

ولكن تهيئة اللغة العربية لا يمكن على الإطلاق أن تضطلع بها الجزائر وحدها، هي قضية الأمة العربية كلها.

ومن المؤسف أن نقول أن جهود المجامع اللغوية العربية والمؤسسات العلمية التي أنشئت خصيصا لهذا الغرض لم تؤت ثمارها ومردودها لا يزال ضعيفا مقابل تطلعات المجتمعات والجماهير العربية.

تطوير العربية ينتظر منا المزيد من العمل وبذل الجهد مرة أخرى، أعود فأقول أن إصلاح التعليم والترجمة هما السبيلان الوحيدان الكفيلان للنجاح في هذه المهمة.

لنلاحظ ونشاهد ما فعلته البلدان الأخرى، إسرائيل، إسبانيا وكتالونيا بالذات.. ولنعتبر!

أما العاميات فهي جزء من واقعنا عوض أن نحاربها لابد أن ندرسها، نجمع مدونتها من أقوال وأمثال وأدب لأنها تمثل نواة أصالتنا ورافدا هاما من مناهل ثقافتنا.

فلا ينبغي أن نقابلها بالفصحى في علاقة نزاع وصراع وتنافس بقدر ما نجعلهما وجهين لبنية لغوية اجتماعية تتكامل فيها لقضاء حاجات المتكلم الجزائري التبليغية والتعبيرية. فلم يمنعني منشئي اللغوي مرة

من التشبث بالفصحى والشغف بجمالها... أين هو المشكل؟ لماذا تصير اليوم العاميات عدوة للفصحى وقد عاشرتها وعايشتها منذ عشرات القرون! نفس الكلام يمكن أن يقال بالنسبة للعلاقة التي تربط العربية (عامية وفصحى) بالعاميات الأمازيغية.

ج3: عبد الحميد بورايو

تمثل اللغة العربية الرسمية التي يتعامل بها الجزائريون في فضاء العلاقات الرسمية، وهي اللغة الأساسية في مجال اكتساب العلوم والثقافة، في حاجة إلى العناية خاصة من طرف المؤسسات العلمية بغرض تطوير استعمالها والرفع من إمكانيات تجاوبها مع اللغات الأجنبية بهدف الاستجابة لمتطلبات العصر في مختلف المجالات الثقافية والعلمية والإعلامية. على الدولة أن توفر لها الإمكانيات المادية والأطر التنظيمية الضرورية، كما على الجزائر أن تعمل في نطاق النشاطات المشتركة بين مختلف البلدان العربية، وكذلك في إطار العلاقات المغاربية على تطوير البحث في مثل هذه المجالات.

أما اللهجات المختلفة المستعملة في الجزائر، سواء منها اللهجات العربية أو الأمازيغية فهي بدورها في حاجة إلى العناية من طرف مؤسسات الدولة باعتبارها أدوات التواصل اليومي بين المواطنين، ولكونها حاملة لتراث ثقافي مشترك بين جميع الجزائريين، فيه ما هو مشترك أيضا مع جميع الشعوب المغاربية والعربية، هي في حاجة إلى البحث والدراسة، والتثمين، والاستعمال المدروس في أجهزة الإعلام وفي مؤسسات التنشيط الثقافي. هي في حاجة لأن تكون هناك استراتيجية عامة وموقف وطني شامل وعادل لا يميز بين لهجة وأخرى مثلما هو حاصل الآن في المعالجة الرسمية لقضية اللهجات (لغات التواصل اليومي) حيث نجد عناية موجهة بصفة خاصة نحو اللهجة القبائلية (يدعمه التطور السياسي الممركز في منطقة القبائل)، وإهمال يكاد يكون تاما للهجات الأمازيغية الأخرى وللهجات العربية (بسبب ضعف الحركية السياسية الشعبية والنخبوية في المناطق الأخرى من البلاد).

ج3: عبد الرزاق دوراري

هذا هم كبير لا ينبغي على الجزائر بل ولا تستطيع أن تقوم وتتكفل به لوحدها. لكنه من الناحية المبدئية ينبغي أن توضع العربية في وضع منافسة قاسية مع لغة أوروبية متقدمة لكي يقوم الذين يؤمنون بقوتها بالعمل حقا على الرفع من مكانتها. اليوم العربية تُدرس وتدرّس بشكل أحسن في البلدان الأوروبية لأنها تتحكم أكثر في آليات العربية الحديثة والقديمة من جراء تحكمها في الطرق الحديثة لتعلم وتعلم اللغات. أما الجزائر فلا تزال تعتمد أقدم الطرق التعليمية ولا تعبه بفعالية هذه الطرق المعتمدة وتستمر في توجيه اللوم للمتعلم إلى درجة تعقيده وفقدانه الأمل في ان يتعلم. وإلا كيف نفهم أن تدريس الفرنسية أو الإنكليزية لا يحظى بنفس الحجم الساعي المخصص للعربية ونجد بعض الطلبة يتحكمون في الفرنسية والإنكليزية بصورة تكاد تفوق تحكمهم في العربية؟ ألا ترى بأن المجامع العربية وهنا المجلس الأعلى للغة العربية والأكاديمية مجرد فقاقيع فارغة لا تنتج أي شيء، هل نعرف بأن الإنكليزية تستقبل مئات الكلمات الجديدة دوريا دون أن

تتزعزع بل ويتم استيعابها بسهولة لأن أهلها يعملون ويكدون من أجل ذلك بطرق عقلانية وبعيدا عن العاطفة البدائية التي تميز المدافعين -دون عمل- عن العربية.

من بين ما يجب أن تقوم بها الدولة الجزائرية لتطوير العربية يتمثل في رفع المستوى العلمي والتكنولوجي والمعرفي للمجمع والنخب بشتى اللغات الأوروبية وبصورة خاصة الفرنسية التي يتحكم فيها الجزائريون جيدا والإنكليزية لمن استطاع إلى ذلك سبيلا لأن فاقد الشيء لا يعطيه. العربية واللغة بصورة عامة وسيلة تعبير عن محتوى وليست هي المحتوى كما يوضح ذلك العالم اللساني الدانماركي هيلمسليف Louis Hjelmslev ومن بين المفارقات أن أغلبية من يتصورون أنهم يقدمون "الخدمة العربية" هم في الحقيقة من بين ألد أعدائها بجهلهم أبسط ما تعرف الإنسانية اليوم. فهل يصح أن نسأل كيف نخدم العربية؟ فهل اللغة وسيلة تخدمنا أم أننا نجد وسيلة لخدمة اللغة؟ إن تجاوز مثل هذا التيبس الأيديولوجي من أهم ما يجب تحقيقه لفتح المجال أمام التقدم الطبيعي لهذه اللغة الهائلة لتساير اللغات العالمية الأخرى. هكذا لا ينبغي هدر جميع طاقات مجتمعنا في صراعات هامشية في ملاحقة أوهام لا تسمن ولا تغني من جوع والجوع واقع يعيشه الجزائريون اليوم.

ج3: يحي بوتردين

إذا أرادت الجزائر أن تجعل العربية لغة عالمية فلابد أن تجعل القرآن واجهتها وغايتها، لأن حياة اللغة العربية مرتبطة بحياة الإسلام، فأما التشبث بدعوى الثقافة أو العولمة أو التكنولوجيا على حساب الدين، فهو سبيل إلى تلبية حاجة ظرفية هي الرغبة في القضاء على الفقر والتخلف الماديين دون القضاء على التخلف الروحي والحضاري العام، إن خلاص الجزائر كأمة موحدة إنما يكون في إطار وحدة الشعب، ولن يتوحد هذا الشعب إلا تحت راية القرآن الذي لا يتم فهمه بأوضح صورة إلا عندما ينطق باللغة التي نزل بها وهي العربية.

فخدمة الدين والدعوة له يستدعيان خدمة العربية، ومن ثم فسوف تتقوى هذه اللغة وتتغلب على صعوبات النقل التكنولوجي والاتصال بالعالم، وما يشهده عالم الإنترنت وبرامج الحاسوب اليوم من خدمة متجددة للغة العربية سواء من قبل العرب أو غيرهم خير دليل على ذلك. وأما مكانة العاميات الجزائرية، فسوف تبقى مظهرا للغة العربية يشهد على تنوعها مادامت الفصحى قوية ومدعومة من قبل الدولة، وليس شأن اختلاف الأمازيغيات كشأن العاميات، لأن التزام الجمهور الناطق بالأمازيغية منذ غابر السنين بلغة الدين الذي اعتنقه جعله يتخلى عن لغته الأولى، مما زاد من الشقة والاختلاف بين هذه اللغات، وبخاصة لوجودها في مناطق متباعدة جغرافيا. ولابد على الدولة أن تراعي الأولويات في المفاضلة بين اللغات. تلكم الأولويات التي تفرضها سياستها وتوجهها العلمي والثقافي.

ج3: د.صالح بلعيد

إنّ اللغة العربية لغة رسمية، وضعت لها قوانين ومؤسسات تعمل على حمايتها، ولكن تلك النصوص بقيت حبرا على ورق. وهذا بدءا من قانون التعريب الصادر سنة 1968-و1970-1975-و1976-و1980. وقانون 1991 الخاص بتعميم استعمال اللغة

العربية. وهناك أوضاع عملت أحياناً على التريث في التطبيق. ولكن في كل هذا ما كان يجب أن نقول: اذهب أنت وربك ... ونبقى خاملين. إنّ القضية في مسألة اللغة العربية لم تجد من يخدمها في وطننا، إنّ أكثر المعربين يتحيّنون الفرص فقط، لا يعملون، وإنّ المنادين بالدفاع عن اللغة العربية غير عمليين، بل ينتظرون من الدولة أن تقوم لهم بأعمالهم الشخصية، وياليتهم يعلمون ذلك، فإنّ حماسهم الفياض جعلهم لا يراجعون أنفسهم، فبقوا ينشدون الثوابت، فمن الضروري أنّ البقاء للعامل وليس للخامل. وهنا رأيت أنّ أس المشكلة تكمن في من يخدمها، أضف إلى هذا أنّ القضية تتجاوز الوطن، فهي مسألة قومية، وثقل لا يمكن أن تقوم به الجزائر وحدها، رغم أنها بلد المعجزات، ويمكن أن تفعل ذلك إذا توفرت الشروط العلمية والموضوعية. ومع هذا أقترح الآتي:

تفعيل المجامع اللغوية، وكذا المؤسسات العلمية العربية العاملة على ترقية اللغة العربية.

وضع آليات عصرية من أجل البرمجة والحوسبة اللغوية، وجمع الرصيد اللغوي العربي.

رصد الأموال المعتبرة من أجل البحث اللغوي والتربوي.

تنشيط دواليب أكاديمية اللغة العربية بالجزائر.

تفعيل مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية ببوزريعة.

وأما ما له علاقة بالعاميات، فأرى أنّ القضية سهلة، باعتبارها مستوى من مستويات الفصحى فمتى وقع الاهتمام باللغة العربية، لا شكّ أنّ ذلك سيعود في بعد من الأبعاد على الرقي بالعامية والانتقال بها إلى مستوى يقرب من الفصحى. والترقية في العاميات تكون كما يلي:

إقرار مساقات لدراسة العاميات الجزائرية.

فتح باب البحث اللغوي فيها.

وضع أعمدة في الجرائد ترصد بعض الأساليب العامية الجيدة، وكيفية الرقي بها.

التركيز على لغة الإعلام باعتبارها مفتاح الترقية اللغوية، خاصة العاميات.

طبع صحف بالعامية.

س4:كيف تتصورون عملية تنميط اللغة الأمازيغية في ظل تعد لهجاتها واختلاف أحرف كتابتها؟

ج4: المحافظة السامية للأمازيغية

إلى حد اليوم لا يوجد أي قانون أساسي مرجعي للغة الأمازيغية مع العلم أن ترقية هذه اللغة لا يمكن أن تتجسد إلا بعد تكريسها قانونيا، والتكفل بها على المستوى المؤسساتي بعد أن يكون الدستور قد أقراها صراحة.

نظرتنا الخاصة بتطوير هذه اللغة يتوقف أيضا على جانب هام وهو المناهج البيداغوجي ويمكننا تلخيص هذا الطرح فيما يلي:

1-الأخذ بعين الاعتبار للتغيرات الكائنة بين المتغيرات الداخلية لكل متغيرة والعلاقات القائمة بينهما.

2-التبني البيداغوجي لتعليم يستجيب للأهداف الاجتماعية اللغوية Socio-linguistique.

3-التمييز بين نوعين من المتعلمين: المتحدثون للغة (الأمازيغية) وغير المتحدثين لها وإقامة استراتيجية مختلفة للتجاوب الفعال والناجح للاحتياجات الحقيقية لهذا التنوع اللغوي.

4-تحضير وتصميم الوسائل الديداكتيكية المستمدة من هذه النظرة والخادمة لها.

5-تبني الاستعمال الشامل للأبجدية اللاتينية التي توسع استعمالها في المناطق المعنية بهذا التعليم.

اما في ما يتعلق بالبرامج

6-نصحنا بأن تحدد بدقة الأهداف والغايات والمقاصد قبل الشروع في هذا التعليم، بمعنى أن يكون التعليم حسب الغايات والأهداف. (بيداغوجية الأهداف). ففي المرحلة الحالية فإن الأمازيغية تعد موضوعا للتعليم. أما الهدف المنتظر تحقيقه فإنه يتمثل في الوصول إلى جعل هذه اللغة، لغة تعليم.

7-أما على مستوى الأفكار، فإنه ينبغي إدراج المكونات الاجتماعية والثاقفية والمرجعية الخاصة لكل متغيرة على حدة، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة إقامة توازن دقيق بين مبدأ العصرية ومبدأ الأصالة.

8-فيما يتعلق بالجانب البداغوجي التبليغي، فلا بد من إقامة مهارات في عملية التبليغ البيداغوجي تتركز على المشافهة بشكل خاص وخاصة لأولئك الذين لا يتحدثون هذه اللغة(معربي اللسان).

9-و أخيرا ينبغي أن يتسم هذا التعليم بكل أنواع التلاحم والإنسجام والتكمل.

10-في برمجة سلسلة من اللقاءات التكوينية تختلف في مددها، من أجل تعزيز ثقافة المكونين: اللغوي والبداغوجي.

وإننا بصدد التفكير لإيجاد صيغ مناسبة تتعلق بالمؤطرية لهذا التعليم ونعني به المفتشين.

11-الكتب: من المعلوم أنه لا يمكن للمعلمين أن يحققوا نتائج في مستوي الأهداف الموضوعة، ما لم توضع بين أيديكم البرامج والمناهج التي تتوفر فيها كل الشروط البيداغوجية. كما أنه لا يمكن لكل معلم مهما كان مستواه أن يستغني عن الكتب المقررة، و بالخصوص تلك التي لها علاقة بمادته، ليتمكن من تحضير دروسه تحضيرا جيدا (لا تعليم بدون كتب).

ج4: خولة طالب الإبراهيمي

ما هو السبيل إلى الرد عن هذا السؤال وأنا لست مختصة. فاللغات التي أتعامل معها هما العربية والفرنسية. ومع ذلك فضولي العلمي جعلني أهتم بما يجري في هذا المجال وأتابعه. فتجدوني حائرة من أمري، لا أدري ما أقول والاضطراب والبلبلة.. سيدا الساحة.

تكثر الأسئلة وتقل الأجوبة أو بالأحرى لا توجد أجوبة مقنعة! لما؟ أعتقد أن الطرح السياسي والإيديولوجي حال دون الطرح الموضوعي للمشاكل التي تواجه المختصين في هذا المجال.

أي معيار سيختارون؟ أي حرف؟

أخشى الكثير من نوايا الهيمنة التي أشعر بها عند دعاة الثقافة الأمازيغية.

أن تختلف الآراء وأن يحتد النقاش الموضوعي ذلك لعمري شيء طبيعي ولكن

ينبغي ألا نُغلب السياسة والتصور الإثني الذي قد يؤدي التمزق والفشل الوخيم.

الأمازيغية ليست حكرا على الجزائريين ولا على سكان منطقة القبائل دون المناطق الأخرى؟

لا ينبغي أن ننسى هذه الحقيقة!

ج4: عبد الحميد بورايو

كيف تتصورون عملية تنميط اللغة الأمازيغية وتنميطها مكسبا للثقافة الجزائرية ولتطور البحث اللغوي المستجيب للحاجات الاجتماعية. غير أن تغليب النظرة السياسية الخاضعة لتطور الصراع بين الحركة الثقافية البربرية والهيئات السياسية التي تمثلها مع السلطة أدى إلى انحرافات أعتبرها خطيرة ومعوقة لتطور المسألة اللغوية في الجزائر. لقد أدت هذه النظرة مثلا إلى بعض الخيارات التاكتيكية التي أصبحت وكأنها خيارات استراتيجية مثل اختيار الحروف اللاتينية والموقف المعادي لتعميم اللغة العربية في الفضاءات الرسمية والمؤسسات التعليمية والإدارة.

ج4: د. عبد الرزاق دوراري

هذه المسألة شبيهة بالمسألة التي ناقشناها هاهنا وتسودها نفس العقدة: التوحيد وكأن الأمر يتعلق بتوحيد الآلهة في عصور تعددها. إن هوس الهوية الوطنية الضائعة – الهوية الجزائرية والمغاربية التي تعيشها حقا الشعوب المغاربية– هو الذي يجعل الناس يفقدون عقولهم لما يتعلق الأمر بالتعددية. الأمازيغية كلغة موحدة لا توجد في أي قطر من البلاد التي كان يسميها ابن خلدون بلاد البربر. فهي إذن موجودة على شكل لهجات متعددة ويسميها الباحث في علم الاجتماع اللغوي المعروف مارسيليزي Marcellesi J.B لغة متعددة المعايير Langue polynomique. إن عملية تنميط لغة ما قد يتخذ وقتا وجهودا كبيرة والتنميط يقتضي استفاء مقاييس مثل إيجاد معيار لغوي موحد وقبوله من قبل المجتمع فهناك عمل ينصب على اللغة كنظام ويقوم بذلك مختصون في اللسانيات ثم عمل الإشهار بهذا المعيار الجديد لدى المجتمع والعمل على إرضاء الناس به حتى يستعمل لكنه يجب ألا نتصور بأن العملية خطية بسيطة وإنما هي من أعقد ما يمكن فتتخذ بالضرورة وقتا طويلا وإن كانت البحوث في هذا الميدان متقدمة جدا اليوم. إن الكتابة في حد ذاتها ليست مشكلة وإنما المشكل يتمثل في القيمة الرمزية التي يعطيها المجتمع لها. الكتابة بالحروف العربية في نظرنا أنسب من الناحية البنيوية المحضة نظرا لأن العربية والأمازيغية لغتين من نفس الفصيلة اللغوية وبالتالي تشترك في الكثير من الأمور البنوية ثم إن هذه الحروف سبق أن استعملت لكتابة الأمازيغية في الجزائر وفي المغرب. اليوم يستعمل الأخصائيون المغاربة الحروف العربية بكثرة لأنهم كذلك معربون بالدرجة الأولى وهناك أمثال محمد شفيق ومحمد المدلاوي الذين وضعوا قواعد للكتابة بالعربية من ناحية أخرى يفضل بعض الأخصائيين الجزائريين الحروف اللاتينية. وكتبنا مقالا في هذا الموضوع تحت عنوان " Les enjeux socioculturels de la normalisation des variétés de tamazight" بينا بعض القضايا. يمكن بصورة مختصرة تنميط اللغات الأمازيغية

الموجودة حاليا كل واحدة على حدة ثم القيام بتشكيل لغة مشتركة تدريجيا تختص بالميدان العلمي والصوري عموما تستعملها الخاصة بالدرجة الأولى. فلابد للدولة أن تنشئ مركزا للتخطيط اللغوي يجمع المختصين وليس السياسيين للقيام بهذا العمل على احسن وجه. وهكذا وبصفة عامة على الجزائر أن تهتم بجزائريتها ومغاربيتها وكذا الامتداد الإفريقي والعربي والمتوسطي لهويتها الخاصة التي تبنى على الأساس الأمازيغي اللغوي والثقافي وتضمن تفتحها على العالم وليس الانزواء على ذات وهمية. ومن ثم الاهتمام باللغة الجزائرية بمعنى تلك اللغة العربية التي يستعملها الشعب الجزائري من كل نواحي البلاد.

ج4: يحي بوتردين

ليست الأمازيغية كالعربية في الجزائر، فإذا قلنا بضرورة توحيد الشعب الجزائري على لغة القرآن، فلأن غالبيته القصوى -إن لم يكن كله- يدين بدين الإسلام، مما يجعله يتقبل بصدر رحب لغة دينه، وعلى الدولة أن تدعم هذا الاتجاه، أما بالنسبة للأمازيغية فهي تمثل وجها من وجوه الهوية الوطنية، ولكن هذا التوجه لا يسبق العربية ولا يقف حجر في سبيل تقدمها. وعليه يمكن القول أن تنشيط اللغة الأمازيغية لابد أن يتم في إطار السياسة الثقافية للدولة، أي عوض أن نتنكر لأصولنا ونتبع الغير، فإنه يتعين علينا تثمين هذا الرافد اللغوي وتوضيح علاقته باللغة العربية، وذلك بتقرير اللغة الأمازيغية كثقافة وطنية رسمية ولا بأس من تدريسها بشرط عدم تسويتها باللغة العربية لما سبق ذكره.

وأما بالنسبة لتعدد لهجات الأمازيغية، فإن ذلك يمثل سببا آخر للتنوع الثقافي الوطني، ولا يمكن توحيدها بسهولة، إلا إذا تم ذلك على حساب العربية، أي بإحلالها محل العربية. فما دامت العربية لغة كل الجزائريين بتقرير سياسة الدولة ودعمها المادي والمعنوي، أمكن التعامل مع الأمازيغيات كروافد متنوعة تزيد ثقافة الجزائر عظمة وعلوا.

وليس ثمة اختلاف حقيقي حول أحرف كتابة الأمازيغية، لأن البحوث الاستكشافية في الموضوع لا تزال جارية، وأما وجود من يكتبها بالأحرف اللاتينية ومن يكتبها بالحروف العربية فلا يعني سوى أن هؤلاء يصدرون عن قناعات شخصية وربما تعصبا أحيانا إلى فكرة أو رأي وللسائل أن يسأل عن مدى إمكانية توحيد الأمازيغيات في لغة واحدة كما توحدت لغات العرب وانصهرت في لغة قريش؟ فإن الإجابة عن ذلك هي أن القرآن هو الذي وحدها، فلا بد من قرآن آخر خاص باللغة الأمازيغية ليوحد شتاتها، كما وحد قرآن محمد صلى الله عليه وسلم لغات العرب ولهجاتهم، ولعل الإعلام يقوم بشيء من هذا والتدريس أيضا.

ويبقى أننا نأسف لوجود من يفاضل بين الثوابت والمتغيرات، إذا اتفقنا كجزائريين مسلمين على أن ثابتنا الوحيد هو القرآن والذي لا يمكن فقهه بدقة وتطبيقه إلا بعد إتقان العربية، أما إذا لم يكن الأمر كذلك فلنكبر على الجزائر أربعا قبل مماتها (انقسامها).

ج4: د.صالح بلعيد

من المشاكل الأساسية في اللغة الأمازيغية هذا العائق الذي تطعن فيه وفي كثير من المناسبات، وسبق لي أن خصصت فصلاً كاملاً في كتابي (في المسألة الأمازيغية) حول هذه الوضعية. ولكن يمكن اقتراح بدائل نوعية لتنميط هذه اللغة كما يلي:

على المدى القريب: تدرس كل منطقة لغتها الأمازيغية، شرط ألا يتعدّى ذلك مدة خمس سنوات. مثلاً القبائلية في بلاد القبائل الصغرى والكبرى. الشاوية في بلاد الأوراس. الترقية في الصحراء...

وفي هذه المدة يعمل الخبراء واللسانيون على عملية البحث عن القواسم المشتركة، مع تجنيد وسائل الإعلام بكل فئاتها لإنجاح هذه العملية.

على المدى المتوسط: يعمل على توحيد المصطلحات في الكتب المدرسية التي تعمل على التوحيد اللغوي في كل أبعاده. وفي هذا الأمد يجب أن تشحن بعملية طبع المعاجم في كل الاختصاصات. وتصاحب بتحسيس وطني يجند لها المختصون وكل أفراد المجتمع المدني.

على المدى البعيد: يتفق على نمط الخط بين الخط العربي أو اللاتيني. وهذا بمراعاة الأبعاد الوطنية والإفريقية والعربية والدولية، ومراعاة البعد التكنولوجي الحديث. وعلى ذلك أرى الآتي:

ينمطُ هذا الخط ويسجل في المنظمات العالمية للمواصفات والمقاييس. وفي المنظمات الخاصة بالمعايير النمطية مثل: ISO

تصنع آلات راقنة للتجريب.

يدخل الخط في منظومة الإعلام الآلي.

يجبر به كل متلقٍ للأمازيغية. ويغلق الملف بصفة نهائية في هذا المجال.

س5: ما مكانة اللغات الأجنبية في ظل التعدد اللغوي في الجزائر؟

ج5: المحافظة السامية للأمازيغية

إن إتهام دعاة إحياء اللغة الأمازيغية والثقافية وحضارتها بالعداوة للعربية وللإسلام تهمة باطلة،لا أساس لها من الصحة إطلاقا.

لا نريد إطالة الحديث في هذا المجال لأن التاريخ والأحداث الجارية برهنت بما فيه الكفاية عن بطلان هذه التهمةوزيفها.

نحن على يقين أن أصحاب هذه التهمة كثيرون وأقوياء،يستمدون قوتهم من ضعف إلتحام الصف الوطني وقوة الأصولية الدولية والجهات الخارجية والمتدخلة في شؤوننا الداخلية.

نحن على علم بكل مؤامرتهم ومساعديهم الشيطانية الهدامةضد نوايانا الحسنة وغاياتنا النبيلة في خدمة وطننا. والحقيقة أننا على إحتياط ويقظة منهم، وكلنا إيمان من أنهم سينهزمون لا محالة طال الزمن أم قصر، (لأنهم يضربون الريح بالهراوة) كما يقول المثل الشعبي الجزائري.

ج5: خولة طالب الإبراهيمي

قضية اللغات الأجنبية في الجزائر تمثل أحسن تمثيل للقضايا المفتعلة التي تستغل لأغراض غير التي يدعي أصحابها.

في زمان تقلصت فيه المسافات بين الشعوب والحضارات وسادت فيه العولمة

التي قد تعصف بكل الخصوصيات والتنوعات، تجدنا نناقش القضية وكأنها من جوهر القضايا المرتبطة بمصيرنا ووجودنا.

معرفة لغات عديدة والتحكم في استعمالها شيء ضروري ولكن في الوقت نفسه نحن نتعامل مع وضع مونتاج تاريخ، فلا ينبغي أن ننظر إليه بنظرة ضيقة تريد أن تتغافل حقيقة وهي أن الإنجليزية هي أيضا لغة مستعمرة وإن لم يعد الآن المملكة المتحدة حيث عوضته الهيمنة الأمريكية!.

فلنفتح مدارسنا وجامعاتنا للغات (الغربية منها والشرقية، الإفريقية منها والأسياوية...)

معرفة الغير خير سلاح للتحاور معه!!

ج5:عبد الحميد بورايو

على المجتمع الجزائري أن يميز في تعامله مع اللغات بين ما تعلق بهويته وبتاريخه وما يمكن أن يساهم في تطور شخصيته ويصبح عاملا من عوامل انسجامه وتقارب أفراده، ويتمثل ذلك بالعناية باللغة العربية كلغة رسمية في الوقت الراهن، ولغات التواصل اليومي (أو اللهجات) التي هي في حاجة إلى التثمين والعناية والدراسة، وقد تتطور في المستقبل لتصبح لغات رسمية تتبناها الأجيال في المستقبل. أما اللغات الأجنبية بما فيها الفرنسية فهي في حاجة بدورها إلى العناية باعتبارها رافدا من روافد تطور المجتمع وتواصله مع العالم ومع الثقافة الإنسانية في المجالات المختلفة. هناك إذن تراتبية في التمييز بين عناصر التعددية اللغوية يتم التعامل معها وفق استراتيجية مشروع وطني شامل بعيد المدى.

ج5:د.عبد الرزاق دوراري

الرهان المطروح أمامنا في الجزائر ونحن بلاد ترزح تحت نير التخلف الفكري والمعرفي والتكنولوجي هو اكتساب المعارف العلمية المنتجة في الغرب بالدرجة الأولى. فإن اكتساب اللغات الأجنبية مثل الفرنسية والإنكليزية والروسية والصينية واليابانية والألمانية... يجب أن تكون هاجسنا حقيقة إن نحن أردنا كدولة مغاربية لها مميزاتها الثقافية وتاريخها الخاص وكذا قدراتها اللغوية أن نحوز على بعض الشيء من المعارف التي تسمح اليوم للغرب أن يتسلط على المعمورة بثرائه وتفوقه التكنولوجي. أما الاعتناء بالعربية المدرسية وحدها أو الأمازيغية فيعود فقداننا لهويتنا الجزائرية المغاربية والإفريقية (يجب ان نعرف بأن كلمة إفريقيا مستمدة من كلمة أمازيغية جزائرية وهي "افري" بمعنى الكهف وهكذا شرحها ابن خلدون ونجد اليوم هذه الكلمة منتشرة في أرجاء الجزائر كـ"طفراوي" و"افران" و"افري" و"فرندة"...) فنحن أجدر بالإفريقية من غيرنا، فعلينا ألا نهدر كل طاقاتنا في التساؤل عمن نحن. علينا بدل من أن نستورد المأكولات والمواد الاستهلاكية الأخرى من الغرب أن نستورد ذلك العقل الذي سمح للغرب بأن يكون كما هو الآن: سيد الدنيا وما نحن أقل عقلا منه إذا ما أبعدنا ذوي الفكر المتخلف من زمام الحكم ومنعناهم من أن يسجنوا عقولنا وعقول النشء. إن التحكم في اللغات الأجنبية المتقدمة وبصورة خاصة تلك التي تكون أمرا سهلا بالنسبة لنا مثل الفرنسية التي ورثناها من المستعمر مثلما ورث أهل المشرق العربي الإنكليزية من المستعمر الإنكليزي (القضية براغمائية) ليشكل

بالنسبة لنا رهانا مستقبليا كبيرا وعلينا أن نستعمل عقولنا وليس عواطفنا فنسيء الاختيار مرة أخرة فنتلاشى كدولة.

ج5: يحي بوتردين

تعد اللغات الأجنبية في اي مجتمع بمثابة النوافذ بالنسبة للدار، فهي المتنفس وهي مداخل للنور وهي التي تمكننا من الاتصال بالخارج والاطلاع عليه، ومن هنا لا يمكن أن نتنكر للغات الأجنبية ومن يتنكرها فهو متخلف وغير عاقل إلا أن الذي لابد أن نتفق عليه هو الحذر من أن يتم تفضيل لغة أجنبية ما -مهما كان شأنها- على اللغة الوطنية أو اللغات الوطنية، وأن تعميم اللغات الجنبية لا يمنع من تدعيم العربية وجعلها لغة وطنية أولى والأمازيغية لغة وطنية ثانية ثم ما خلاهما فهي لغات اجنبية، كما يمكن ترتيب هذه الأخيرة بحسب مكانتها في السياسة اللغوية الوطنية. ولا يمكن أن يحدث كل هذا مادمنا نعيش فوضى الأفكار سواء في التعليم أو في السياسة أو في أي منحى من مناحي الحياة المختلفة. وفي الأخير لعلنا نقول: من للجزائر بسياسة لغوية راشدة تعلى من شأن اللغة العربية وتكون رائدة نشرها في العالم في المستقبل القريب؟

ج5: د.صالح بلعيد

إنّ عملية التحكّم في اللغات الأجنبية ضرورة قصوى ومن متطلبات الوضع الراهن، وصاحب لغتين أفضل من صاحب لغة واحدة، وهذه مسلمة لا يمكن أن نختلف فيها. ومن هنا نرى أنّ الميزة الأساسية التي حبانا الله بها هو قربنا إلى أوربا، وهذا القرب يعني التعرّف عليه عن قرب والتحكّم في لغته. وبحكم عامل الاستعمار الفرنسي، تلقى التلميذ الجزائري اللغة الفرنسية، والتي هي لغة حيّة، فكانت نافذة يطل بها على العلوم بحكم التخلّف الذي عرفته اللغة العربية. فكان ذلك محمدة عظيمة. ولذا بات من الضروري ألا نتسامح في هذه اللغة المكسب، ولكن يجب أن نكون نفعيين في تعادلنا معها، بحيث نجعل منها أداة لخدمتنا، لا أن نخدمها، بدل العمل على تطوير لغاتنا. وهنا المشكلة الأساس التي لم نفرق بعد بين الانتفاع من اللغة، أو العمل على ترقيتها من داخلها، كما نعرف أنّ اللغة الفرنسية نالت حظوة دولية من قبل بعض الكتاب والباحثين الأجانب؛ والذين عملوا على تطوير آدابها وخطها.

وإنّ التعدد اللغوي مسألة واقعية لا يمكن التغاضي عنها، وإنّ الكوكتيل الجزائري، وشساعة المساحة الجزائرية، واختلاف العادات والتقاليد، يفرض هذا النوع من التعدد ولو لم يكن موجوداً. وفي الحقيقة هو إسمنت الوحدة الوطنية التي عمادها: الأمازيغية والإسلام والعروبة. وفي ظل هذا الثلاثي كان علينا أن نراعي كل الخصوصيات اللغوية التي تتعاضد فيما بينها. وفيما يتعلق باللغات الحيّة أرى ما يلي:

الأخذ بناصية اللغة الفرنسية في المدرسة الجزائرية من زيادة النصاب الساعي لتدريسها. ويجب أن تحظى اللغة الفرنسية بخصوصية مميزة عن اللغات الحيّة الأخرى، كونها تحتل وضعاً لغوياً خاصاً في المجتمع الجزائري. زيادة عن تحكمها العلمي في مجال: الطب والقانون والآداب والفنون.

اعتمادها لغة تدرس بها بعض المساقات في كليات الآداب والحقوق والترجمة. وأما الطب فإنّه لم يعرب بعد، فمن الضروري اعتمادها لغة أساسية.

اعتماد سياسة لغوية رشيدة(1)، كي نخرج من الثنائية اللغوية (عربية /فرنسية) بحيث يكون الاعتماد على اللغات الحيّة، مثل: الإنجليزية في شرق الوطن/ الإسبانية في غرب الوطن/ الألمانية في الوسط. ويكون التقاطع في هذه اللغات، بحيث تؤخذ على أساس لغات تدرس بها مواد إجبارية. إلى جانب المواد التي تدرس بالعربية أصلاً. فمثلاً الألمانية كما نعرف لغة حية ولا يُعلى عليها في التعليميات، فتدرس بالألمانية وحدتين في كل سنة في كلية التربية. ولا مانع من اعتماد البرتغالية مثلاً في دروس البحرية، حيث إنّها لغة راقية في هذا الاختصاص.

اعتماد اللغات الشرقية التي خدمت اللغة العربية، وما تزال تحمل ذخر اللغة العربية والرصيد التراثي الكبير والراقي أيام البحث العلمي المتميز لأفذاذ اللغة العربية: التركية- الإيرانية (الفارسية)- العبرية. وتكون لغات إجبارية في اختصاص التاريخ والأدب العربي.

تأسيس مؤسسة وطنية عليا للترجمة.

تأسيس كلية متخصصة للغات الغربية والشرقية، لسدّ فجوة التأطير.

هامش:

(1) كانت دعوتي واضحة في المجلس الأعلى للتربية المحلّ، وقد سبق أن قدمت دراسات في مجال اللغات. وطرحت فكرة استثمار اللغات الحية بالطريقة الآتية:

- أن تنال الفرنسية وضعاً خاصاً في هذه الظروف، لعدة اعتبارات.
- أن تقسم اللغات الحيّة حسب مناطق الوطن، ومدى التحكم فيها بفعل عوامل الاستعمار أولاً. مثل الإسبانية في الغرب الجزائري.
- أن تتخصّص بعض المناطق في اللغات الأخرى كما يلي: الألمانية في الوسط. الإيطالية في عنابة. واللغات الشرقية في قسنطينة. وتحدّد بعدها اللغات الحية الأخرى حسب الطلب لتوزّع على الجامعات الوطنية الأخرى أو المعاهد العليا، حسب الاختصاص. فمثلاً جامعة بومرداس يكون فيها تعدد لغوي كثير حسب طبيعة الاختصاصات التي تدرس فيها، فلكل اختصاص لغة حيّة أكثر رقياً من الأخرى، ولنكون نفعيين في إسناد المادة العلمية إلى اللغة التي تتحكّم فيه أكثر من غيرها.

أن تدرس مادتان إجباريتان في الكليات الجامعية، باللغات الحيّة حسب نوعية الاختصاص الذي تتحكّم فيه تلك اللغة.

تأسيس قطب لغوي (كلية اللغات) تعمل على تخريج الكفاءات العلمية الراقية في اللغات الحية.

طروحات

قاسم الشيخ بالحاج (*)

مقال على مقال
رؤية إلى جذور فرق الخوارج

هو مقال يتعرض فيه صاحبه لموضوع حساس، لانعكاساته السياسية والثقافية والدينية على الساحة العربية والإسلامية ماضيا وراهنا من خلال مختلف الظروف السياسية التي نشأت فيها الجماعة الإباضية، والمقال في ذاته هو رد على مقال آخر لصاحبه الدكتور عبد الله حمادي، الموسوم بـ: "التكفير والهجرة في فكر الخوارج" الصادر بمجلة النهج السورية.

تقديم:

اطلعت في مجلة النهج في العدد 63 الصادر في صيف 2001 بسوريا عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، على مقال بعنوان: التكفير والهجرة في فكر الخوارج لصاحبه الدكتور عبد الله حمادي.

وأثناء قراءتي له سجلت عليه ملاحظات عديدة في بعض المسائل التاريخية التي تناولها بالدراسة، كما أني أخالفه الرأي في الرؤية والحكم عليها. فرأيت أن أنشر هذه الدراسة أبين فيها رؤيتي للمسائل التي عرضها الأستاذ الكريم.

وفي حقيقة الأمر أن هذه الدراسة أعدت في وقت سابق لنشر الأستاذ حمادي لمقاله، ولكنها أتت توضيحا لنفس الأفكار التي يعرضها أستاذنا في مقاله هذا.

فأرجو من خلالها أن أوضح خيوطا رقيقة من تاريخنا الإسلامي الأول الذي ظهرت فيه الفتن وكانت سببا في تفرقة المسلمين الذين كانوا صفا واحدا وراء رسولهم الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم، وكونه بداية لنشوء المذاهب والفرق الإسلامية المختلفة سواء السنية منها أو الشيعية أو ما يحسب على الخوارج.

(*) استاذ بجامعة الجزائر.

كما أنه من مسؤولية كتاب التاريخ والدارسين له أن ينظروا إليه على ضوء ما يمليه العصر ومستجداته من جهة، وما يتطلع إليه أبناؤه من جهة أخرى.

من سعي نحو لم الشمل وتناسي الضغائن والأحقاد ودعوة إلي توحيد الكلمة ورص الصفوف لمجابهة الأعداد الحقيقيين الذين يتربصون لهذه الأمة في كل حدب وصوب.

وبذلك نحقق رسالة التاريخ التي هي إطلالة على الماضي لأجل بناء الحاضر واستشراف المستقبل.

الظروف السياسية لنشأة الفرقة الإباضية

مقدمة

تعتبر دراسة الفرق الإسلامية موضوعا مهما ضمن مواضيع الفكر الإسلامي، وذلك لما له من علاقة وطيدة بكل تفاعلات الحياة الإسلامية السياسية عبر حقبات تاريخها، ولما كان له من تأثير ولا يزال في حياة المسلمين سواء من قريب أو من بعيد، وبصفة مباشرة أو غير مباشرة.

كما ينبغي النظر إلى هذا التاريخ بكل أحداثه وبكل مخلفاته على أنه ملك للمسلمين عامة، وأنه تراث حضاري يشكل ذاكرة مشتركة لهم يجب الإعتزاز بها.

هذا حتى تكون دراسته على أسس علمية محضة، تمكن الوصول إلى النتائج الصحيحة، ويكون الاستفادة منها والبناء عليها لمواصلة درب الحضارة.

ولقد كان اختياري لهذا الموضوع، إنطلاقا من هذه الوجهة فقد حاولت أن أقدم تفسيرات وتحليلات لتلك الأحداث المتزامنة مع نشأة الفرق الإسلامية، ربما تكون مغايرة لما هو متعارف عليه لدى الكثير من الباحثين في هذا المجال.

وهذا لا لشيء إلا لكوني معتمدا في دراستي هذه على مصادر خاصة بهذه الفرقة، ربما يقل من يعتمد عليها من باحثي الفرق الإسلامية الأخرى، طبعا زيادة على المصادر العامة للتاريخ الإسلامي.

وقد حاولت في دراستي هذه تتبع أهم الأحداث المتزامنة مع نشأة فرقة الإباضية منذ كونها جماعة كغيرها ضمن جيش الإمام علي إلى أن أصبحت فرقة مستقلة برجالها وآرائها.

كما كان لي وقفات تحليلية لنقاط شكلت مدار هذه الأحداث، حيث أن الأخذ والرد مازال قائما حولها بين الباحثين إلى حد اليوم.

وقد كانت دراستي معتمدة في غالب الأحيان على المنهج التحليلي المقارن، عندما تكون النقطة الواحدة فيها خلاف بين المصادر السنية والمصادر الإباضية، وعلى المنهج الاستردادي عندما أكون محتاجا لسرد أحداث بعض الوقائع المرتبطة بالموضوع.

أما نقاط البحث فهي متمثلة فيما يلي:

1-ظروف ظهور جماعة النهروان.

2-مناقشة تسمية أهل النهروان بالخوارج.

3-ظروف ظهور جماعة القعدة (أصل فرقة الإباضية).

4-الإمام جابر بن زيد (الزعيم الأول لجماعة القعدة).

5-أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة (الزعيم الثاني للقعدة).

خاتمة: وضعت فيها مجموعة نتائج رأيت أن البحث توصل إليها.

إن هذه الدراسة المتواضعة هي محاولة لرسم صورة واضحة عن فرقة الإباضية في تلك الظروف السياسية الغامضة والمتداخلة.

كما لا أدعي الإصابة في كل ما ذهبت إليه، وإنما هي محاولة لإيجاد وجهة نظر جديدة مغايرة، فأرجو أن تكون علمية ومنهجية ونزيهة، وهي قابلة ومنتظرة لكل ملاحظة ونقد بناء.

-وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم-

1-ظروف ظهور جماعة النهروان

إن النزاعات الخطيرة التي وقعت بين المسلمين في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (رضي الله عنه) قد تسبب في تقسيم المسلمين إلى فئتين كبيرتين.

1-فئة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وأنصاره.

2-فئة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) وأنصاره.

إذ تطورت الأحداث إلى أن التقى الفريقان في معركة صفين سنة 36 هـ، وكان أن توقف الحرب قبل نهايته إثر رفع جيش معاوية للمصاحف مناديا بتحكيم كتاب الله تعالى.

وإثر هذا الحدث وقع خلاف في جيش علي بسبب قبول التحكيم أو عدمه، وبالتالي توقف الحرب، وافترق الجيش وخرجت منه جماعة اتجهت إلى حروراء حيث لم ترض بتوقيف الحرب وتحكيم الرجال.[1]

وتروي لنا المصادر التاريخية المفاوضات التي وقعت بين هذه الجماعة التي أصبحت تحمل اسم أهل النهروان- نسبة إلى المدينة التي نزلوا بها- وبين الإمام علي ومبعوثه عبد الله بن العباس.

إذ نفهم من روايات المبرد بأن الإمام علي بواسطة مبعوثه ابن عباس استطاع إقناع أهل النهروان بأنهم على خطأ وضلال[2]، وأنه يلزمها العودة إليه والدخول تحت طاعته، في حين نجد المصادر الإباضية تروي عكس ذلك.

فالشماخي في سيره يخبرنا أن أهل النهروان أقنعوا ابن عباس بعد مفاوضات طويلة بصحة موقفهم وأنهم على حق فيما ذهبوا إليه[3]، بل أكثر من ذلك حيث يلزم من الإمام علي نفسه الإنضمام إليهم، وذلك لكونه قد أسقط على نفسه الإمامة بقبوله ما يسفر عليه الحكمان. وأمام تضارب هاتين الروايتين يبقى معرفة الموقف الحقيقي والصحيح مرتبط بعدة قضايا تاريخية أخرى تزامنت أو تلت هذه الحادثة، ولعل ما سنتعرض إليه لاحقا سيساعد على فهم ذلك.

وفي موضوع تسميتهم يذكر لنا المبرد أن الإمام علي هو الذي سماهم بالحرورية لاجتماعهم بحروراء[4]، كما أطلق عليهم فيما بعد إسم المحكمة لما أصبحوا يحملون شعار "الحاكمية لله" و"لا حكم إلا لله" وينادون بها في المساجد.[5]

وتوالت الأحداث حتى ظهرت نتيجة التحكيم، التي خلع بموجبها الإمام علي فرأى أهل النهروان أن الإمامة قد سقطت من أعناقهم وأنه يلزمهم تولية إمام جديد عليهم، وبعد استشارات بينهم في تقديم الرجل الأنسب لهذه المهمة العظيمة ولوا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي.

إذ أن هذه الشخصية لها مكانة علمية وروحية عند أهل النهروان، وهذا ما نجده مذكورا عند مصادر السنة وكذا الإباضية، فيقول المبرد عنه: "وكان عبد الله بن وهب ذا رأي وفهم ولسان وشجاعة[6] ويصفه المؤرخ الإباضي الدرجيني في طبقاته قائلا: "فبايعوه وكان ذا رأي وحزم ودين وعلم، وقع به الائتلاف وارتفع في أيامه الإختلاف، فلم يزل يقول بالحق، ويحكم بالعدل ويلطف بالرعية ويقسم بالسوية حتى قبض رحمه الله.[7]

وبعد أن فشلت المفاوضات بين الطرفين اضطر لمقاتلتهم في وقعة النهروان سنة 38 هـ، ولم يبق منهم إلا عدد صغير تفرق في الأمصار المجاورة خاصة البصرة والكوفة.

2-مناقشة تسمية أهل النهروان بالخوارج

أ-تاريخ إطلاق التسمية عليهم

أما عن أصل مصطلح الخوارج ومن كان أول من تلفظ به وأطلقه على أهل النهروان فإن هذا مالم يكن تحديده واضحا، فمصادر التاريخ الإسلامي تذكر أهل حروراء -كما سماهم الإمام علي- وهم أهل

النهروان، باسم الخوارج إثر تفرقهم عن جيش علي مباشرة، دون أن تشير كيف كا ن ظهور هذا المصطلح الجديد ثم كيف كان إطلاقه عليهم ومن كان وراء ذلك.

ولكن ما يمكن أن يفهم من رواية المبرد أن هذه التسمية لم يكن ظهورها إلا بعد مناقشة الإمام علي لهم، قبل وقعة النهروان وذلك عندما قال: "أنتم الحرورية لاجتماعكم بحروراء"[8] فهذه الرواية دالة أن تسمية الخوارج ما زالت لم تطلق عليهم، وإلا ما استفسر عما يسميهم.

وبذلك نستطيع أن نحصر تاريخ إطلاق هذه التسمية عليهم فنقول أنها كانت بعد سنة 37 هـ عندما كانت المفاوضات بين أهل النهروان والإمام علي جارية، لمحاولة إرجاعهم إلى بيت الطاعة.

ولعل ذلك التصلب الذي أبداه أهل النهروان في موقفهم وإصرارهم على ماذهبوا إليه كان من الأسباب المباشرة لإطلاق هذه التسمة عليهم.

ب-وقفة مع الأحاديث النبوية في موضوع الخوارج

أما أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الواصفة للخوارج مثل قوله صلى الله عليه وسلم: سيماهم التحليق يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، علامتهم رجل مخدج البدن "فإن هذه الأحاديث لم تعين أهل النهروان بذواتهم وإنما أتت واصفة لهؤلاء القوم، وهذه الأوصاف يمكن أن تنطبق عليهم وعلى غيرهم فكل من كانت صفاته تلك، فهو في عداد الخوارج. ويبقى السؤال المطروح: لماذا اقتصر إطلاق هذا المصطلح على جماعة النهروان دون غيرها؟ رغم وجود من خرج قبلهم عن الإمام -أمير المومنين- أمثال حزب معاوية، وحزب طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم وقبلهم القبائل المتسببة في قتل الخليفة عثمان.

إذ كل هؤلاء حملوا السلاح وأسالوا دماء المسلمين وأثاروا الفتن في الدولة الإسلامية وربما حجم فتنتهم أكبر من فتنة أهل النهروان بالكثير.

وقبل كل هذا لماذا لم تطلق هذه التسمية على من أنكر جزءا من الدين الإسلامي؟ وهم مانعوا الزكاة، فمن المعلوم أن إنكار جزء من الدين يخرج عن الملة ويعتبر صاحبه كافرا كفر شرك.

أما عن الأوصاف التي اشتمل عليها الحديث، خاصة قول الرسول صلى الله عليه وسلم "يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم" فإن من باب الموضوعية والصدق مع النفس أن لا يصح إطلاق هذه الأوصاف على أهل النهروان الذين فيهم من شهد بدرا وفيهم كثير من الصحابة، وكونهم جزءا من جيش علي، بل من خيرة جنده كما وصفهم هو بذاته، أنهم من الكفر هربوا، عندما سئل عنهم، وكما وصفهم المبرد: "والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة."[9]

وإلا كيف يقبلهم الإمام علي ضمن جنوده إذا كانت فيهم تلك الأوصاف وإن تحولهم بمجرد خروجهم عن سلطة علي أمر غير منطقي ولا معقول، مع كون خروجهم على أساس فهم للنصوص الشرعية.

ج-نتائج مستخلصة من التحليل السابق:

إذن بعد هذا التحليل حول إطلاق تسمية الخوارج على أهل النهروان يمكن استخلاص ما يلي:

1-أن هذه الأحاديث الواردة في موضوع الخوارج يمكن مناقشة متونها إن ثبت صحة أسانيدها، المتن يمكن أن يقدح في صحة الحديث، كما هو معروف في علم مصطلح الحديث.

خاصة الأحاديث التي وردت في مواضيع الفتن باعتبار أن الصراعات السياسية كانت على أشدها، والنزاعات بلغت ذروتها، فليس من الصعب على متعصب أو حاقد وضع مثل هذه الأحاديث وإسنادها إلى الثقات.

2-عند افتراض ثبات هذه الأحاديث وصحتها متنا وسندا يبقى التساؤل مطروحا لم خص بهذه التسمية هذه الجماعة دون غيرها؟ رغم ما ظهر في التاريخ الإسلامي قبلهم وبعدهم ممن ارتكب من الفتن والحروب ما يفوق أعمالهم بأضعاف مضاعفة.

3-إن الصفات المذكورة في الحديث لا يعقل أن تطبق على أهل النهروان الذين فيهم الصحابة والتابعين والذين شهد بتقاهم وصلاحهم العدو قبل الصديق، ولكونهم لم يقوموا بأعمال عنف أو تكفير للمسلمين، سوى خروجهم الذي كان على اجتهاد وفهم وعلى أساس شرعي.

وأن من قام ونادى بالعنف وبتكفير المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم وأعراضهم هم الذين ظهروا في الكوفة والبصرة والعراق عامة بعد معركة النهروان سنة 38هـ.

حيث لا علاقة لهم بكل ما قاموا به، فهم ذهبوا إلى ربهم قبل وقوع كل تلك الأحداث، بل لو كتب لهم أن عايشوا ما حدث لما ارتضوا لدماء المسلمين وأموالهم أن تستحل، لذا فإن تحميل أعمال هؤلاء لأولئك لا مبرر له، كما لا مبرر لإطلاق تسمية أولائك على هؤلاء.

فأهل النهروان هم جماعة من المسلمين كغيرهم ممن قدر لها الله تعالى أن تعيش أحداث فتنة المسلمين، وقد كان لها موقف فيها حسب نظرتها واجتهادها في الحكم على الأحداث، كما كان لغيرها مواقف وآراء وأفعال أخرى.

3-ظهور جماعة القعدة: -أصل فرقة الإباضية

تحت هذا العنوان سنبين كيف كان منشأ فرقة القعدة والتي ستصبح فيما بعد تسمى بالإباضية، وهي ذات صلة مباشرة بجماعة النهروان.

بعد انتهاء معركة النهروان تفرق من بقي منهم في الأمصار المجاورة خاصة منها الكوفة والبصرة بالعراق.

وكان ممن قصد البصرة جماعة رأت ضرورة العمل الدعوى والتزام الهدوء ومحاولة تشكيل تجمع سري، لكونهم أقلية ضعيفة[10] في محيط سياسي يشدد الحصار على كل من لا يظهر ولاءه للحكم الأموي، ويقضي على كل من يشم منه رائحة المعارضة أو عدم الولاء.

وقد تزعم هذه الجماعة في بادئ الأمر: أبو بلال مرداس بن جدير التميمي، الذي يعتبر من كبار الشراة عند الإباضية، حيث تروي لنا المصادر الإباضية وكذا السنية أخباره مع عبد الله بن زياد القائد الأموي، الذي لم يستطع القضاء على جماعته إلا أثناء الصلاة في قرية آسك سنة 61 هـ.[11]

وقد اتسمت مرحلته بمحاولة تشكيل هذه الجماعة ووضع الأسس الأولية لها واستقطاب بعض الشخصيات إليها.[12]

وفي نفس الوقت شهدت ملاحقات ومتابعات ومضايقات من السلطة الأموية.

وبعد وفاة أبي بلال تولى الزعامة السياسية عبد الله بن إباض، ومما ترويه لنا المصادر أنه كان ذا صلة برؤساء الخوارج من نافع بن الأزرق وغيره، كما له اتصالات مع السلطة الأموية، خاصة مع الخليفة عبد الملك بن مروان، وقد ترك لنا التاريخ تلك الرسالة التي بعثها إليه يشرح له فيها موقفه من الأحداث والفتن.[13]

كما تذكر لنا المصادر أن عبد الله بن إباض وفي اجتماع مع رؤساء الخوارج أعلن انفصاله عنهم عندما اختاروا العنف والخروج لمحاربة السلطة واستحلال دماء المسلمين والحكم عليهم بالشرك وكان ذلك سنة 64هـ.[14]

ومن الراجح أن إطلاق تسمية القعدة عليهم كان إثر هذا الموقف الذي اختاره زعيمهم، وهي تعني قعودهم على حمل

السلاح وانتهاج سبيل العنف وعدم خروجهم للحرب مع الآخرين.

إن هذا الموقف المتخذ يعتبر تحولا كبيرا ونقطة انعطاف هامة في مسيرة هذه الجماعة حيث انتهجت لنفسها منحنى خاصا يميزها عن غيرها من الفرق الأخرى، خاصة منها فرق الخوارج وما وقعت فيه من أعمال عنف وتقتيل.

ولعل الذي لم يستطع تفهمه أكثر المؤرخين لهذه الحقبة ولم يستطع تقبله البعض الآخر منهم، هو هذا المنعطف الذي سجله رجال القعدة بمواقفهم وبأقلامهم، حيث لم يشاركوا الخوارج فيما ذهبوا إليه، بل نجد زعيمهم عبد الله بن إباض يعلن براءته صراحة من نافع بن الأزرق وأتباعه في تلك الرسالة التي بعث بها إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

وبذلك لم يبق لهم ما يجمعهم بالخوارج ولا بتلك الأعمال التي أنكرها عليهم كل الفرق الإسلامية.

ثم أصبح لها بمرور الوقت إدارة مستقلة وأنظمة قارة تسعى لتنظيمها وتجديد وجهة نظرها من الأحداث الجارية آنذاك وكيفية التعامل معها.

وإن الملاحظ في كتب التاريخ السنية هو الجهل التام بهذا التحول في مسيرة الحركة، وعدم تعرضها إلى هذه الأحداث الخاصة بهذه الفرقة، فتصنفها ضمن فرق الخوارج، وتنسب لها ما تنسب لغيرها من الفرق كالأزراقة والنجدية، دون أي تمييز.

ولعل مما ساعد على ذلك، كون هذه الجماعة –أي القعدة – تعتمد السرية في كل تحركاتها ونشاطاتها دون العلن، لهذا لم يكن من السهل التعرف على أتباعها ولا رجالها ولا أعمالها.

ومما زاد الطين بلة هو ما قام به كتاب المقالات من بعد حيث نقلوا أسامي لفرق وأشخاص ونسبوا لها آراء سياسية وفقهية وعقدية ثم نسبوها لهذه الجماعة ثم صنفوها ضمن فرق الخوارج.

وإذا عذر الأقدمون في وقوعهم في هذا الخلط لكون المصادر غير موجودة أو صعبة المنال، فإن المحدثين لم يبق لهم أي حجة في الوقوع في مثل الأخطاء السالفة أو تكرار وترديد ما جاء به الأولون، حيث كل وسائل البحث ومصادره بين أيديهم، وبأيسر تكلفة يمكن لهم الحصول عليها.

4-الإمام جابر بن زيد —الزعيم الأول للقعدة:

تعتبر المصادر الإباضية أن جابر بن زيد الأزدي العماني هو المؤسس الحقيقي لهذه الفرقة والواضع لمنهج سيرها، حيث انضم إلى جماعة أبي بلال عند مجيئه إلى البصرة، رغم أن أبا بلال يعتبر أول مؤسس لها.

كما تروي لنا المصادر أن كلا من أبي بلال وعبد الله بن إباض كانا يصدران في أمورهما عن توجيهات جابر بن زيد.

ومن الواضح أن المكانة العلمية لجابر هي التي خولت له ليكون الإمام والقائد الموجه والمدبر، ولقد انتهج في نشر دعوته العمل السري والتستر حتى لا تتمكن أيادي السلطة الأموية من الوصول إليها والقضاء عليها في مهدها. كما اعتمد كذلك على استعمال التقية الدينية[15]، فكان يخفي انتماءه ويوصي أصحابه أن يحافظوا على السرية.

ولعل من الصور التي تجلت فيها هذه التقية هي تلك العلاقات التي كانت تجمع جابر بن زيد بالحجاج إذ كانت له زيارات دورية له في قصره، وقد بلغت ثقة الحجاج به إلى أن عرض عليه القضاء، لكن الإمام جابر رفض ذلك.[16]

وإن هذه التقية كانت سببا في نسبة المذهب إلى عبد الله بن إباض دون جابر بن زيد.

ومن الأسئلة التي يطرحها دارسو تاريخ الإباضية هي: لماذا لم ينسب المذهب إلى جابر بن زيد مع كونه هو المؤسس

الحقيقي له لدى الإباضية، ونسب إلى ابن إباض؟

إن لهذا التساؤل عدة تبريرات، واتخاذ جابر للتقية من أهم التبريرات، فلم يعلم من غير أتباع الحركة أنه ينتمي إليها، وكان معروفا بأنه محدث وفقيه تولى التدريس والإفتاء بالبصرة فقط.

أما عبد الله بن إباض الذي نسبت إليه الفرقة فقد تولى التمثيل السياسي، فتكلم ودافع عنها، وكانت توليته لهذا المنصب لما أوتي من قوة المناظرة والمحاججة، كما أنه ينتمي إلى قبيلة قوية آنذاك وهي قبيلة بني تميم والتي تولت حمايته، مما قد يلحقه من السلطة الأموية.(17)

5-الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة الزعيم الثاني للقعدة

بعد وفاة الإمام جابر بن زيد سنة 93 هـ تولى الإمامة من بعده تلميذه أبو عبيدة، وواصل السير على نفس خطى أستاذه، ملتزما بمبدأ الدعوة السلمية والسرية.

ولأبي عبيدة كذلك مكانة علمية معتبرة فهو التلميذ الأكبر لجابر بن زيد ولازمه طوال حياته وروى عنه أحاديث كثيرة وكان عضضه الأيمن في كل شؤون تسير الجماعة، لذا فقد اكتسب خبرة كبيرة من أستاذه، زودته بالتجربة الكافية لتحمل المسؤولية مباشرة بعد وفاته.

كما شهدت الدعوة في عهده تنظيما داخليا محكما بإنشاء مجالس للعلماء والأعيان والعامة، كل يقوم بدوره في المحافظة على الدعوة وتدعيم قواعدها وتنظيم صفوفها، هذا ما جعلها تشهد انتشارا أسرع في عهده وتصل إلى مناطق بعيدة عن قلب الدعوة في البصرة بالمشرق.

حيث تولى تكوين الدعاة في معهده الذي هو عبارة عن سرداب تحت الأرض يتظاهر فيه بصنع القفاف وهو يلقي على طلبته دروسه في العلوم الشرعية والفكرية المختلفة.

ثم يبعث بهم بعد نهاية التكوين الذي يستمر لعدة سنوات إلى المشرق والمغرب لنشر الدعوة هناك، حيث أيادي السلطة بعيدة وضعيفة، وبالإمكان التحرك والنشاط أكثر.

فيرجع إليه الفضل في إيصال ونشر الدعوة الإباضية إلى حضرموت وعمان بالمشرق وإلى ليبيا وتونس والجزائر بالمغرب.(18)

فما يخص المغرب فقد كان ذلك على يد البعثة العلمية التي تخرجت على يده سنة 140 هـ بعد أن مكثت بالبصرة خمس سنوات من سنة 135 إلى 140هـ في تلقي العلم في معهده.

وهؤلاء الخمسة معروفون عند الإباضية بحملة العلم إلى المغرب وهم: أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح، عبد الرحمن بن رستم، عاصم السدراتي، إسماعيل بن درار الغدامسي، أبو داود القبلي.

وبعد وصولهم المغرب أقاموا الإمامة الأولى بطرابلس سنة 140هـ كان إمامها أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح، ودامت أربع سنوات ثم سقطت سنة 144 هـ على أيدي العباسيين، ثم أقاموا الإمامة الثانية بتيهرت سنة 160 هـ إلى سنة 296 هـ وكانت نهايتها على أيدي الفاطميين.(19)

بهذا أكون قد أتيت على عرض وتحليل ظروف نشأة فرقة الإباضية منذ أن كانت جزءا من جيش الإمام علي في وقعة صفين إلى أن أصبحت فرقة ثم مذهبا مستقلا له تواجدات وإمامات في المشرق والمغرب.

خاتمة

بعد العرض الماضي لنقاط البحث يمكن أن نستخلص مجموعة نتائج متمثلة في ما يلي:

-أن أهل النهروان لم تكن لهم صلة بالخوارج الذين إعتمدوا العنف والتقتيل والاستحلال، فهم جماعة من الصحابة

والتابعين كغيرهم، خرجوا من جيش الإمام علي بناء على اجتهاد شرعي، ورأو فيه الصواب، وليس اتباعا للهوى، لذا لا وجود لمبررات علمية تسمح بإطلاق تسمية الخوارج عليهم.

–أن فرقة الإباضية كان منشؤها بعد معركة النهروان، وهي منفصلة عن فرق الخوارج ولم تشاركهم في أعمال العنف والتقتيل والتكفير وأعلنت براءتها من تلك الأعمال منذ بدايتها.

–أن فرقة الإباضية كان جذورها بالبصرة بزعامة الإمام جابر بن زيد ثم نمت وانتشرت في المشرق والمغرب على يد الإمام أبي عبيدة، ومع مرور السنين أصبحت مدرسة ومذهبا إسلاميا كغيره من المذاهب بآرائه المتكاملة.

–والحمد لله رب العالمين–

الهوامش:

(1)أمثلة على المصادر المتعرضة لأحداث الفتنة الكبرى: الكامل للمبرد، الكامل في التاريخ لابن لأثير. الإمامة والسياسة لابن قتيبة، سير المشايخ للشماخي، تاريخ الطبري.

(2)المبرد، الكامل، ج 2، 135، 136.

(3)الشماخي، سير المشايخ، ج1، ورقة: 50.

(4)المبرد، الكامل، ج2، ص 136.

(5)إبن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 3، ص: 135.

(6)المبرد، الكامل، ج2، ص: 122.

(7)الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص: 201–202.

(8)المبرد، الكامل، ج2، ص: 136.

(9)المبرد الكامل، ج2، ص: 122.

(10)عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، ص: 67.

(11)الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، ج2، ص: 214–215. المبرد، الكامل، ج2، ص: 182–187.

ونذكر هنا أن أبا بلال عندما خرج هو وثلاثون من أصحابه لم يكن لهم نية القتال بل كان خروجهم فرارا بدينهم وفرارا من جور الحكام الأمويين وهذا ما يذكره لنا المبرد على لسان أبي بلال "ولكنا نشد عنهم ولا نجرد سيفا ولا نقاتل إلا من قاتلنا" المبرد، ج2، ص: 183.

(12)على رأسهم الفقيه والمحدث جابر بن زيد الأزدي العماني الذي أصبح في ما بعد الزعيم الروحي للجماعة، وكذلك الشاعر عمران بن حطان الذي كان من الشخصيات البارزة تم سينفصل عنها هو مجموعة من أصحابه ليشكلوا فرقة الصفرية، وذلك بعد الاظطهادات التي لحقتهم من السلطة الأموية.

(13)نص هذه الرسالة موجود في كتاب الجواهر المنتقاة لأبي القاسم البرادي، ص:56.

(14)لقد كان ذلك في الاجتماع الذي وقع في إحدى جوامع البصرة بعد مقتل أبي بلال مرداس، البوادي، الجواهر ص 155–156.

(15)المقصود بها هو أن يظهر الإنسان غير ما يبطن، كما هناك خلاف بين الفقهاء في جوازها.

(16)الدرجيني، الطبقات، ج2، ص: 211، الصوافي: الإمام جابر بن زيد، ص: 155.

(17)الدرجيني، الطبقات، ج2، ص: 214.

عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، ص 79، 84.

(18)يراجع كتاب صالح الصوافي: الإمام جابر بن زيد ومنهجه في الدعوة، لمعرفة دور جابر بن زيد وأبي عبيدة في نشر الدعوة الإباضية، ص 169–176.

(19)لمعرفة تفاصيل الأحداث الأولى للإباضية بالمغرب يراجع: بحّار ابراهيم – الدولة الرستمية ص 59، وما بعدها.

قائمة المصادر والمراجع

1)–ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1965م، مج 3.

2)–بحاز ابراهيم، الدولة الرستمية، ط1، مطبعة لافوميك، الجزائر، سنة 1985.

3)–البرادي أبو القاسم، الجواهر المنتقاة، طبعة حجرية، دت.

4)–الدرجيني أبو العباس، طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث قسنطينة، 1974م، ج2.

5–الشماخي أبو العباسي، سير المشائخ، طبعة حجرية، دت.

6–الصوافي أحمد، الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة، وزارة التراث القومي، سلطنة عمان، 1982.

7)–عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، مطابع دار الشعب، عمان، الأردن، 1978.

8)–المبرد أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، دت.

د.حسين أبو النجا(*)

الغانيـــة

دراسة في تمظهر اليهودي في الرواية الفلسطينية

تناول هذا البحث إحدى الصور التقليدية اليهودية وهي صورة الغانية اللعوب سواء تجردت من السياسة أو الغمت فيها حتى النخاع، والحق أن صورتها الجسمية مغايرة تمام لفعلها في الواقع فهي آية في الجمال ولكنها في الواقع إبليس لا ينفك عن الإغواء حتى ولو في أحلك الظروف.

تتميز اليهودية بأنها هي التي تتحكم إلى اليوم في صلة القرابة، فاليهودي مهما كان الأب هو من كانت أمه يهودية "1"، ومن المعروف أن تحكم المرأة في صلة القرابة يرجع إلى مجتمعات العشيرة التي كانت سائدة قبل ظهور المجتمع الطبقي، والتي كانت فيها المرأة – نتيجة للنظام الاجتماعي المتعارف عليه في تلك المجتمعات – هي التي تلعب المقام الأول تماما كما يفعل الرجل في المجتمعات الطبقية، وذلك بسبب الاعتقاد أن المرأة مرتبطة "بالطابع السحري أو المقدس "2"، ويتصل بهذه النقطة أن المرأة كانت –أحيانا– تتزوج في الوقت الواحد " العديد من الرجال "3"، وبعبارة ثانية انه يصعب أن يلتحق المولود بابيه بسبب عدم التأكد من الأبوة، كما أن طبيعة المرحلة التاريخية قد ساعدت المرأة على أن تلحق بها المولود، فقد كان نظام الإغارة والسبي يعرض المرأة إلى أن يتمتع بها، فإذا ما ولدت رفض الرجل أن ينسب الابن إليه لان المولود ابن أخيذة، أو إذا كان له أبناء فانهم لا يقبلون أن يشاركهم في أبوتهم أحد من أبناء السبايا، وهكذا لم يكن هناك مفر من أن يلتحق المولود بالأم، وينسب إليها. وفي الحالات التي تتعدد فيها الزوجات كانت بعض الأنظمة تعين من بينهن امرأة أصيلة ينتسب إليها جميع أولاد الرجل "4"، مما يؤكد أن الانتساب إلى الأم كان معروفا عند مختلف الأمم.

(*) استاذ بجامعة الشلف

وإذا عرفنا أن المرأة كانت وما زالت إلى اليوم تقوم بجهد مضاعف داخل البيت وخارجه تبين أنها " البوتقة التي ينفذ منها إلى جوهر الحياة ودلالتها العميقة "5".

ومن هنا فانه إذا كانت صورة الرجل في الرواية ضرورية للتعبير عن الواقع، فان صورة المرأة في الرواية اشد وضوحا في تعبيرها عن الواقع من صورة الرجل "6"، وذلك لان تجربتها اخصب من جهة، ولأنها من جهة أخرى " تكثف مشاعر التغيير التي يمر بها المجتمع"7".

وبديهي - بعد ذلك - أن تكون صورة اليهودية اكثر قدرة على استقطاب حركة الواقع اليهودي، واكثر تمثيلا له.خاصة وأنها إضافة إلى ما سبق تقوم بالحرب وهي أشق الأعمال على الإطلاق.

وإذا كانت اليهودية من الأهمية إلى هذه الدرجة، فانه من الطبيعي أن تهتم بها الرواية الفلسطينية، وان تقوم بتصويرها، وان تتباين في عملية التصوير اتجاهات متعددة حسب رؤية كل كاتب وفلسفته في الحياة، وهو ما قامت به بالفعل الرواية الفلسطينية .

-2-

اتخذت الرواية الفلسطينية المعاصرة في صورة اليهودية أربعة اتجاهات أساسية، اهتم الأول بالغانية، وجعل اليهودية رمزا للغواية تستغل حاجة الرجل الجنسية فتسلبه ماله وصحته، ثم تلقي به إلى الهاوية، فأستير"8" في الوارث لخليل بيدس "9" تستدرج إليها عزيزا الحلبي بطل الرواية، وحين يقع في حبائلها تبتزه بمختلف الوسائل من اجل أن تحقق أهدافها في الحصول على ما تحتاجه من لوازم ومن مال، المهم أن يحقق لها ما تريد حتى ولو تورط في الديون، ووجوده لا يمنعها من أن تتصل بغيره لأنها شديدة الحاجة إلى المال، وحين تستنفذه تنتقل إلى غيره وغيره، إلى أن تقتل على يد أحد ضحاياها .

وكذلك ساراي في "من جانبي الطريق" لكامل كاشور"10"، إنها تنتقل من رجل إلى آخر مادام يملك المال حينا، وما دام يتمتع بالصحة حينا آخر،وما دام لها فيه مصلحة، فإذا ما انتهى ماله، أو تداعت صحته، أو انتهت المصلحة لفظته، ولكن المال والصحة والمصلحة لم ينقذوها من الموت على يد أحد العشاق الذين خدعتهم من قبل تماما كما حدث لأستير.

أما الاتجاه الثاني، فقد صور اليهودية وجودية تعيش حياتها كالناس، ولا تنشغل بالثقافة العبرية التي تنتقل بالوعي من الدين إلى الدولة، فجورجينا في القناع لنبيل خوري "11" إنجليزية من أم يهودية تلح عليها بالذهاب إلى إسرائيل والإقامة معها فيها، ولكن الابنة ترفض بسبب ترك الأم لها في لندن والذهاب إلى إسرائيل، وحين تلتقي بفلسطيني قادم إلى أوروبا تتعاطف معه، وتسلم له القياد، ولكنه حين يعلم بان أمها يهودية يتهرب منها، وتحاول أن تقنعه بمختلف الطرق أنها تتعاطف مع العرب بعامة، والفلسطينيين بصفة خاصة، وأنها لا يمكن أن تستسلم لامها وترحل إلى إسرائيل، ولكن الفلسطيني هو الذي يهرب منها لا لسبب واضح سوى كونها يهودية.

وريتا في المسار لأفنان القاسم "12" لا تكاد تختلف عن جورجينا رغم كونها إسرائيلية، فالفلسطينيون يسمونها ريتا العربية لحسن معاملتها لهم، بل إنها تصادق مسيحية منهم، وتعشق مسلما، وتستغل امتيازاتها كإسرائيلية للتخفيف عن العرب، وتسهيل الأمور عليهم، بل إنها تضحي من اجل حبيبها اكثر من مرة، وتقبل بعد رحيله غير نادمة كل ما لحق بها من جراء ذلك.

أما الاتجاه الثالث، فقد جعل فيه الروائيون الفلسطينيون اليهودية رافضة للتربية الصهيونية، ولكنها عاجزة عن فعل أي شيء، فهي تكتشف عدم صدق الادعاءات التي ربيت عليها، ولكنها لا تستطيع إلا أن ترضخ للواقع الذي فرضته عليها الظروف، فمريام في عائد إلى حيفا لغسان كنفاني "13" ايفرات كوشن تعرف منذ أن قدمت إلى إسرائيل أن الحياة التي كانت تحلم بها ليست هي التي كانت تريد أن تحياها، وان السكن في بيت لعربي مطرود ليس هو الذي كانت تأمل فيه، وان الطفل الذي تربيه إنما هو ابن لعربي مطرود، ومع ذلك فإنها لا تستطيع إلا أن تقبل بالواقع، وتسلم به، وعندما تعرف بعد حرب حزيران أن الحدود ستفتح، وان أهل البيت سيجيئون، وان أهل الولد سيظهرون، تعترف لابنها انه ليس ابنها الحقيقي، وإنما هو ابن لأسرة عربية تركته أثناء النكبة، وحين تجيء الأسرة العربية تستقبلها، وتسمح لهم بأخذ الصورة التي كانت معلقة على الجدار، ولكنها تتمسك بالولد بعد أن فقدت زوجها وترفض أن يعود إلى أهله.

وروتي في الصورة الأخيرة في الألبوم لسميح القاسم "14" في الآداب، وابنة لضابط كبير يفخر به المجتمع الإسرائيلي لقيامه بالواجب ضد العرب، ويحتفظ لنفسه بألبوم لصور العرب الذين يقتلهم على الحدود، ولكنها حين تتعرف على أمير العربي الذي يحمل الجنسية الإسرائيلية، والمتخرج من الجامعة العبرية بماجستير في العلوم السياسية، والذي لا يجد في إسرائيل عملا، فيضطر إلى أن يعمل نادلا في أحد المطاعم، تتزعزع في داخلها كل الصور المقولبة التي زرعتها الأسرة والمجتمع في نفسها منذ أن كانت طفلة، وحين تزور أسرته في قريتهم، وتتعرف على أخيه علي الذي يمنعه النظام من إكمال تعليمه الجامعي على الرغم من تفوقه في البجروت "15" لأنه عربي، يتأكد لها أن هناك فرقا بين ما هو واقع بالفعل وبين ما يقال عن الفلسطينيين في إسرائيل، وأن كل ما قد زرعته الأسرة والمجتمع لا يزيد عن أن يكون تكرارا لما كان قد فعله باليهود هتلر، وتنفجر المأساة حين يقتل أبوها على الحدود السورية عليا أخا أمير- وهو يحاول اجتيازها-من اجل إكمال تعليمه في دولة عربية بعد أن أغلقت في وجهه الأبواب إلى مختلف الجامعات العبرية بحجة انه إرهابي، وتدخل المستشفى من وقع الصدمة، ثم لا تلبث أن تموت وهي تتمنى أن تكون صورة علي آخر صورة في البوم أبيها الرهيب.

أما الاتجاه الرابع، فقد صور اليهودية متخلية عن الواقع الإسرائيلي، وتذهب في تمردها عليه إلى حد أن تحمل ضده السلاح، فمريم في حبات البرتقال لناصر الدين النشاشيبي "16" من داخاو ترغمها الحركة الصهيونية- بعد الخروج من المعتقل- على أعمال لا تؤمن بها، ولكنها تتمرد بعد ذلك، وتشارك الفلسطينيين في كفاحهم ضد الهجرة حتى ولو دفعت عمرها ثمنا لذلك.

ومثلها لمياء في " نبتة في البيداء " لفتحية محمود الباتع "17" الواقع الإسرائيلي، وتتعاون مع الثوار الفلسطينيين إلى درجة أنها تحمل معهم السلاح، وتكافح الصهيونية مثلها مثل الرجال.

وراحيل في " الهجرة إلى الجحيم لمحمود شاهين "18" لا تكتفي برفض الواقع الإسرائيلي وإنما تنحاز إلى الجانب الفلسطيني، وتتزوج من فدائي، وتشترك معه في القتال ضد المؤسسة الإسرائيلية.

وواضح أن الرواية الفلسطينية في تصويرها لليهودية قد اختلفت من كاتب إلى آخر بسبب ما بين الكتاب من الاختلاف في الرؤية ، وعلى العموم فان صورة اليهودية عند مختلف الكتاب الفلسطينيين صورة سلبية حتى في احسن الأوقات حين تضحي من اجل الفلسطيني نفسه، أو من اجل قضيته، ومن البديهي أن هذه الصورة متأثرة بطبيعة الصراع بين إسرائيل والفلسطينيين، وهي طبيعة لا يمكن أن تتجرد تماما من تأثيرات المواقف السياسية التي افرزها الصراع منذ - بداية ظهور الحركة الصهيونية إلى اليوم.

ولقد انحاز خليل بيدس إلى ما هو مأثور فصور اليهودية أفعى تلدغ عشاقها، وتبدلهم بعد أن تستنفذ أغراضها منهم، وكذلك فعل كامل كاشور حين جعل بطلة روايته تبدل عشاقها حينا وأزواجها أحيانا ثانية من اجل المال مرة، و من اجل التمتع بصحة الرجل وعافيته مرة أخرى.

-3-

تقوم الوارث أساسا على رؤية انفعالية اكثر مما تقوم على إبداع نوعي معبر عن الوعي التاريخي الاجتماعي، ولذا فان الرواية لم تتمكن من القدرة على إنارة الوعي لكونها غير معلولة للمؤلف، لأنها تصدر عن تصور ذهني خالص، وليس عن ذات اجتماعية قادرة على الفاعلية "19".

فأستير ممثلة يهودية توقع - بالتنسيق مع شخصيات يهودية أخرى - في حبائلها عزيزا الحلبي المهاجر من الشام إلى مصر بعد أحداث 1860، والوارث الوحيد لعمه التاجر الغني، وتخطفه من خطيبته نجلاء التي اختارها له عمه، وتحاول أن تسخره لكي تحقق به طموحها، فتجعله يستدين من اجلها المرة بعد المرة بحجة عربة مرة، وبحجة معطف مرة أخرى، وبحجة أثاث مرة ثالثة، وأخرى بحجة عقد من الألماس، وهكذا إلى أن تورطه في ديون لا يمكن له سدادها من دون أن يفتضح أمره، ولا تكتفي بذلك، بل إنها تحثه على سرقة عمه وخطيبته، ثم تلفظه حين لم يعد قادرا على تحقيق أهدافها في الحصول على الأموال التي تحتاجها، وتنتقل إلى أحضان غيره وغيره، وفي النهاية تموت على يد أحد ضحاياها ممن غررت بهم .

وواضح أن العلاقة بين كل من استير وعزيز ليست " حالة اجتماعية عامة "20" كما يقول الدكتور ناصر الدين الأسد، لأنها غير مبنية على إشباع ذاتي، أو على نظام اجتماعي عام، ومن هنا فإنها ليست غراما بالمعنى الحقيقي، ولكنها مجرد انبهار لا اكثر، فالبطل يعيش في واقع يلتحف بالعادات والتقاليد ، وينغلق على نفسه، ويمتنع فيه الاختلاط. وهكذا حين يتعرف على أستر التي لا تؤمن بتلك العادات، أو التي تنتمي إلى عادات مخالفة تسمح للمرأة أن تختلط بالرجل ينبهر، و يتهيأ له انه يحبها، والحق انه لم يكن حبا ، وإنما هو ابتزاز تقوم به استير بالاتفاق مع مجموعة من اليهود، وما خضوع عزيز إلا هروب من الانغلاق الذي تفرضه طبيعة المجتمع، وتحاصره فيه.

ثم إن هناك أمرا يتمثل في كون البطل عزيز مسيحيا، ومن المعروف أن الانغلاق في المجتمع المسيحي اقل إحكاما منه لدى الجماعات الإسلامية بسبب التقاليد من جهة ، وبسبب التعاليم الدينية من جهة أخرى، وهي فسحة تتيح المجال لبناء علاقات اجتماعية اكثر مما هو مسموح به في الجماعات الإسلامية، ومن هنا فان عقد العلاقة بين مسيحي ويهودية بسبب العادات أمر غير مقنع ، وأظن أن الكاتب قد اضطر إلى ذلك لسببين أولهما : أن العلاقة بين المسيحية واليهودية أقوى من أحدهما والإسلام بحكم الثقافة

المشتركة بينهما، وبحكم الطبيعة الاجتماعية من حيث أن كلا منهما أقلية تعيش وسط أغلبية، أما الثاني فانه يتمثل في تجنب الحساسية المفرطة بين المسيحي والمسلم بعد أحداث 1860 .

ولكن ذلك لم يمنع الكاتب من أن ينهل من القران الكريم، فالغواية بين عزيز واستير إعادة صياغة لقصة يوسف وزليخة كما صورها القرآن الكريم، وليس من غريب الصدف أن تقع القصتان في مصر، وان تكون إحدى الشخصيتين الأساسيتين قادمة إلى مصر من الشام، وان يكون القادم رجلا والمقيمة امرأة، تماما كما هو الحال في القصة القرآنية.

ويتصل بهذه النقطة إن الكاتب حين يختار لروايته مسيحيا فانه ينحاز لدينه، ويتعالى على الواقع الذي يؤكد أن الأغلبية مسلمة، وان اختيار النماذج البشرية ينبغي أن يتم عن طريق إدراك للواقع الذي يمد الرواية بالمضمون ويساهم في تحديد الشكل الداخلي للعمل "21"، ومن المعروف أن الإسلام لم يتعصب ضد أحد بل انه - على عكس محاكم التفتيش - "22" ادمج غير المسلمين في المجتمع، وجعلهم أهل ذمة، وحفظ لهم كل الحقوق التي ظلوا بها إلى الآن في أحضان المجتمع، الأمر الذي هيا الفرص أمام الكاتب لكي يتقبل الواقع ويصوره بموضوعية، ولكن الكاتب ظل على الهامش، ولم يندمج في الواقع فيتمثل بشخصيات من المسلمين، أن الكاتب حين يصر على أن تكون كل الشخصيات يهودا ونصارى فانه لا يتجاهل الواقع، وإنما يصر على استبدال الأغلبية بالأقلية، وهو منطق غير أعوج لا يمكن التفرج عليه من بعيد، لان مثل هذا المنطق هو المنطق سمح لإسرائيل أن تحول الأقلية إلى أغلبية بعد 1948، والذي صرنا نعاني منه مسيحيين ومسلمين منذ ذلك التاريخ.

وإذا عرفنا أن الرواية لا تقع في فلسطين، وإنما في مصر تأكد لنا أن الكاتب لا يواجه واقعه، ولكنه يهرب منه إلى بيئة أخرى مخافة الانتقاد، كما يقول الدكتور عبد المحسن طه بدر"23"، وليس كما قال الدكتور احمد أبو مطر" كان يريد من خلال شخصيات الرواية اليهودية أن يصور مكائد اليهود آنذاك لإفساد الشباب العربي في فلسطين خدمة لأغراضهم الخاصة "24"، والباحث في الرواية لا يجد فيها ولو بالتأويل ما يشير إلى السياسة ولو من بعيد، وليس فيها من فلسطين سوى هوية كاتبها، فلا بيئة فلسطينية، ولا أشخاص فلسطينيون، ولا إشارات إلى فلسطين، فكيف توصل الدكتور أبو مطر إلى ذلك؟.

والأدهى من ذلك انه يعترف أن هذا الجانب من رواية الوارث ليس بعيدا عما عرفه واقع العلاقة بين العرب واليهود في فلسطين قبل عام 1948" 25"، ولا أدري مرة ثانية من أين أتى أبو مطر بذلك، وهو يعرف أن الكاتب -لو أن البيئة المحلية كانت تقبل بذلك- ما كان لجأ إلى بيئة أجنبية، وإلى شخصيات أجنبية،خاصة وان الكاتب قد عاش المرحلة كما لم يعشها أبو مطر نفسه، فمن أين له أن يعرف أن الغرام في تلك المرحلة بين يهودية وفلسطيني- مهما كانت ديانته- كان واقعا في فلسطين، والحق انه لم يكن إليه من سبيل لا في ذلك الوقت، ولا في أي وقت آخر، وإذا تعثرنا في الواقع بحالة فردية أو عدة حالات، فان المنطق لا يقتضي أن نضخم ما هو نادر وقليل، ونجعله كثيرا وشاملا مطلقا كما يفهم من قول أبي مطر، لأننا أن فعلنا ذلك فإننا لن نقنع أحدا، لا لصعوبة تصديقه، وإنما لتناقضه الجوهري

مع عملية الصراع التي ابتدأت في ذلك الوقت، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا انه إذا كانت العلاقة ليست غريبة فلماذا لم يختر بيدس نماذج بشرية من فلسطين،وبيئة فلسطينية حتى يتم التعليل لروايته فتكتسب بذلك القدرة على الإقناع، ولماذا اضطر إلى الاستعانة بما هو أجنبي من بيئة وشخصيات وأحداث؟، ولكن الكاتب لم يفعل ذلك لان طبيعة المرحلة كانت تفرض عليه،حتى ولو كان الأمر صحيحا فانه كان عليه ألا يقوم بذلك، فقد صدرت الرواية بعد أن اخذ وعد بلفور يتجسد في الواقع الفعلي، وهو ما كان يتطلب من المؤلف في لحظات المواجهة أن ينتمي إلي الواقع الذي يعيش فيه، وان ترتبط الموضوعة الاجتماعية الخالصة بالواقع السياسي، ومن هنا فانه يتأكد أن الاتكاء من اجل أن ترتفع اسهم الرواية لا يمكن أن يغطي الشمس بالغربال.

وواضح الآن أن الكاتب قد انطلق من إطار غير مدرك بدقة، وان روايته لم تستطع أن تدرك الواقع المتحرك باستمرار في المرحلة التاريخية الاجتماعية شديدة الخصوصية، ولذا فإنها فقدت القدرة على التفاعل مع" البيئة التي تعيش فيها " 26" لم تستجب الرواية للإطار الاجتماعي والطبيعي الذي أحاط بها فان عدم الاستجابة لحركية الواقع وسياق الحياة يسمها بعدم التبصر والروية، وأول ما سيظهر ذلك في رسم الشخصيات بعامة والغانية على وجه الخصوص .

فقد اختار لبطلته اسم استير، و لا شك أن الاختيار ليس اعتباطيا، وإنما يتم من اجل أداء غرض معين، ومن المعروف أن اسم استير ذو إيحاءات دينية وتاريخية يمكن أن تطور الشخصية، ولكن الكاتب قد جرد استير من كل الدلالات التي ارتبطت بها عبر الأزمنة حين جعلها تخلد إلى الاكتفاء بالغواية، وتمتنع عما هو ديني أو سياسي، وهو تجريد لا يمكن أن يساعد على تقديم شخصية سوية، بقدر ما يساعد على تقديم شخصية مسطحة بعد أن كانت قد توفرت لها أسباب الثراء .

ولا شك أن اختيار الاسم للبطلة مرتبط – احب الكاتب أم لم يحب– بتلك الدلالات التي لا يمكن تجاوزها. إن تجريد الشخصية –التي تحمل دلالات تاريخية ذات صلة بالواقع الحياتي الذي صدرت فيه الرواية – هو في جوهر الأمر فصل لها عن الخلفيات التي يمكن أن تساهم في تعميق أبعادها الثرية، لان النبض الذي توحي به تلك الأسماء لا يمكن تناسيه أثناء القراءة، ومن هنا فان الرواية تفقد منذ البداية تعاطف القارئ، وإذا عرفنا أن استير التاريخية قد استخدمت– لكي تحقق أهدافها–الأسلوب نفسه الذي استخدمته استير بطلة الرواية تأكد أن الصلة بينهما قوية لا تقبل الفصل كما فعل الكاتب.

وبديهي بعد ذلك أن الربط بين استير والغواية يتطلب توضيح الشخصية من الزوايا التي تتطلبها الغواية، وأول هذه الزوايا الجانب الجسماني لأنه المدخل الطبيعي إلى الأحداث في الرواية.

والحق أن الرواية قد حشدت لاستير من الصفات الجسمانية ما لا يمكن أن يجتمع في امرأة واحدة فهي. في الربيع العشرين "ص2" قد امتازت بالجمال "ص2"، وان هذا الجمال قد أفرغ عليه الشباب أجمل حلله "ص2" النادر المثال "ص24" إلى حد أن مجرد ذكرها قد محا " ذكر كل جميلة وقفت على مسارح التمثيل أو في معابد الجمال "ص25".

وعلى هذا النحو يكون الكاتب قد أسرف في انفعاله، فهي في الربيع العشرين، ومن البديهي أن الجمع بين الربيع والعشرين انفعال

وليس واقعا، فالربيع ذو ظـلال وإيمـاءات بهيجة، فكأنه يمهد لما ستقوم به استير مـن خير، ولكننا حين نبحث عن تجسيد لهـذه الإيحاءات فإننا لا نكاد نجد منها شيئا، بل إننا لا نجد إلا ما هو عكس لما أوحى به الكاتب. ولم يكتف الكاتب بذلك وإنما أضـاف إلـى الربيع صغر السن، ولكن صغر السـن وان كان له نصيب من الواقع إلا انـه مـوروث شعبي، فقد درجت السير الشعبية على تثبيته في الأذهان حين تجعل المحبوبـة صـغيرة السن دائما، فالفتاة لكي تحب يجب أن تكـون صغيرة وإلا فإنها غير جديرة بأن يلهث خلفها الرجال.

وتتأكد الانفعالية حين يربط الكاتب بـين السن والحب فهل من المنطقي ألا يكون الحب إلا في العشرين ؟ وما الذي يمنعه أن يقع في غير العشرين؟ وإذا كان ذلك مقبـولا، فهـل يمكن لفتاة في العشرين من العمر أن تمتلـك كل هذه الحنكة فـي المنـاورة، والخبرة فـي الابتزاز التي جهد الكاتب في حشدها للفتـاة، إن المنطق يفرض أن تكون هنـاك علاقـة تناسب بين الحدث والعمر، وإلا اختل رسـم الشخصية وصار من الصعب عليها أن تقنـع المتلقي.

ولا شك أن الكاتب يدعي على اسـتير اكثر مما يصفها، أن فتاة العشرين -في ذلك الوقت - لا يمكن أن تكتسب كل تلك المهارة التي يتفتق عنها ذهن الكاتب.

وهي من جهة أخرى ليست مجرد فتـاة جميلة، وإنما هي مجموع النساء في واحـدة، لقد جند لها الكاتب صفة من هنا، وأخرى من هناك إلى أن خرجت عما هو واقعي، فهي قد تكون جميلة ولكنه لا يمكن أن تكون كما ذكر الكاتب اجمل من وقف على مسرح، وإذا كان يمكن أن تكون كذلك، فهل يمكن أن تكون في نفس الوقت اجمل من جميع من وقف فـي معابد الجمال بهذا الإطلاق الذي ينطبق على جميع الأمكنة وجميع الأزمنة ؟، وإذا عرفنـا أن البغاء كان مهنة دينية محترمة إلى حد أن الشعوب القديمة كانت تلقب العاهرة بالقديسة "27" تأكد انه لا بد أن تكون قد تطلعت إليـه مختلف النساء مما يوحي بان اجمل الجميلات كن يتطلعن إليه . ومن البديهي انه لا يمكن أن تكون استير اجمل منهن جميعا.

ولا شك أن الكاتب بهذا الإطلاق الواسع يخرج من إطار الواقع إلـى الإفـراط فـي الذاتية، صحيح أن كل امرأة جميلـة بحكـم كونها امرأة خلقها الله في احسـن صـورة، وصحيح أن عيون المحبين ترى ما لا تـراه العيون الأخرى، ولكن الصورة التي قـدمها لنا الكاتب ليست من الواقع، وإنما هـي مـن تأثيرات العهد القديم الذي عرفه الكاتب مـن خلال الكتاب المقدس، ومـن المعـروف أن العهد القديم حافل بالقصـص التـي تصـور المرأة في منتهى الجمال .

وهو من جهة أخرى جمال مطلق وعام مـن دون أي تفاصـيل " فالوجـه جميـل "ص13"، ومنير "ص62"، وفوق كـل ذلـك فان تكوينها " جميل "ص23"، وعندما تعوزه تفاصيل جديدة فانه يلجا إلى التعمـيم فيقـول أنها أبهى من طلعة شمس الضحى "ص2".

والملاحظ أن الكاتب لا يكتفـي بتكـرار كلمة جمال في كل من الوجه والتكوين مـن دون تبرير، ولكنه هو الذي يقرر ذلـك مـن دون أن يجعلنا نحس بهذا الجمال ولو في لفتة صغيرة تمر بسرعة خاطفة، وتتأكد بحركـة مادية ملموسة .

ولكنه يصل في النهاية إلى إنها أبهى من طلعة شمس الضحى وهو إضافة إلى ما فيـه من مغالاة واضحة يتناقض مع ما درج عليه العرب في وصف المرأة بالقمر، وكأن الكاتب لم يكفه ما سبق من أوصاف الجمال، فأضاف

إليها طلعة الشمس في الضحى، كل ذلك في قالب ذهني مجرد وأسلوب تقريري يعجز عن الإقناع بواقعية تلك الأوصاف.

وواضح منذ البداية أن الكاتب لا يصور امرأة في الواقع، وإنما يصور امرأة من الخيال لا علاقة لها بالواقع، فاليهودية التي قدمها الكاتب لا توجد في الواقع وإنما في خياله وحده، فإسقاط كل هذا الجمال على استير من زاوية ثانية دليل على أن صورة اليهودية في ذهن الكاتب مرتبطة أساسا بالجمال، أي أن كل يهودية لكونها يهودية هي آية في الجمال، وهو ما لا يمكن أن يقول به أحد إلا العهد القديم.

وإذا كان الكاتب في الجمال متأثرا بالعهد القديم فانه متأثر أيضا بمثالية الجسم الطبيعي للمرأة عند الإغريق "28"، والدليل على ذلك انه يفصل القول في جمال استير ليس كما هو في الواقع وإنما كما يجب أن يكون، فالشعر "الحالك الناعم على كتفيها "ص3"، أو "غدائرها الجميلة مدلاة على كتفيها كأنها كفاف من المسك "ص63"، والذراعان "ذراعاها ناصعتان "ص23"، الجسم "على هذا البدن البض الغض "ص24"، والأعضاء مرة لينة " لين أعضائها" "ص23"، وأخرى متناسبة "تناسب أعضائها " "ص2"، وعندما لا يبقى أمامه شيء آخر يقول إنها رشيقة" رشاقتها "ص3"، و"هذا القد والاعتدال" "ص4"، وكأن لين الأعضاء وتناسبها ليسا من الرشاقة في شيء.

ومن الواضح أن الكاتب حين يجعل الشعر اسود حالكا يخرج عما هو مألوف في الواقع الحقيقي، فاليهودية في الذهن مقترنة بأنها ذات شعر ذهبي اصفر وليس حالكا كما ذهب الكاتب مما يؤكد من جديد أن الكاتب يفرض على الشخصية من عنده وليس كما هي في الواقع، ويخيل إلى أن السبب في ذلك راجع إلى أن الكاتب لا يرسم شخصية، وإنما يرسم من الذهن صورة لتقابل الأبيض والأسود، فإذا كان الشعر اسود فان الجسم يجب أن يكون ابيض لكي يجتمع لليل والنهار كما هو مشهور في الشعر العربي وفي الحكايات الشعبية، فالشعر مسك والجسم بض، مع الملاحظة بالتناقض بين هذا وبين ما سبق حين تحدث عن طلعة الشمس التي لا يوجد فيها ما يدل على السواد.

ويظهر أن الكاتب قد عني بالجانب الجسماني عناية واضحة على الرغم من كل شيء ومع ذلك فانه لم يوفيه حقه حيث ظلت العناية نسبية فقد اكتفى منه ببعض الأشياء ولم يتطرق إلى بعضها الآخر، فنحن لا نكاد نجد أي ذكر لعينيها مثلا، ولا للطول، والوزن، ولا العوامل الوراثية، ولا الشذوذ، ولا آثار الوحم والحمل وغيرها مما يرتبط بالكيان البيولوجي للمرأة، مما لم يساعد على ترسيخ الشخصية في أذهاننا . وان هذه الأوصاف الجسمانية قد قدمت دفعة واحدة وليس على مرات متعددة، وأنها مجردة عن ظروف الحياة التي تعيشها الشخصية، أي إنها بلا خلفية. وقد كان يمكن لهذه الصفات الجميلة أن توحي بجمال الأفعال ولكن الكاتب قابل بين الجمال في الصفات والقبح في الأفعال، وعلى الرغم من اهتمام الكاتب برسم الملامح الخارجية لاستير كاللون والشعر والجسم والذراعين والجمال في محاولة لإقناعنا بإمكانية وجود مثل هذه الشخصية في الواقع الفعلي، إلا انه لم يتمكن من ذلك لأنه قد جرد الشخصية من الكيان النفسي الذي لا يوجد له اثر في الرواية رغم انه من الجوانب الأساسية في الشخصية كانت إنسانا في الواقع أم شخصية روائية.

ولولا المبدأ الأخلاقي الذي جاء في ثنايا وجهات النظر لما كان له ذكر، وخلاصة

الأمر فيه انه ما دامت جميلة في العيون فان جمالها بحاجة إلى المال، وهي على الرغم من لها راتبا من المسرح الذي تعمل فيه "ص3" إلا أنها تعتمد على الأموال التي تأخذها من الذين يحبونها "ومما كانت تتقاضاه من مدير المسرح من أموال الراغبين فيها "ص3"، أنت أدرى بشدة احتياجي إلى المال "ص4"، ولا تمل من أن تكرر ذلك في كل مرة ولكن المال الذي تطلبه لنفقاتها كما تدعي ليس عاديا، وإنما هو مال كثير اكثر بكثير مما تتطلبه النفقات، والفلسفة في ذلك انه ما دام المحب غنيا " لا أريد أن اقنع بالقليل ما دام حبيبي غنيا "ص15"، بل إنها تربط بين الغنى والمحبة، فالمحبوب لا بد أن يكون غنيا وإلا فانه لا حاجة به للحب " فعلى العاشق أن يكون غنيا حتى يتمكن من الإنفاق على المحبوبة أما إذا لم يكن غنيا فانه لا ينبغي أن يحبها لأنه لا يستطيع أن يتحمل نفقاتها " فما فائدتي فيك وأنت صفر اليدين..كيف يكون حالتي إذا اصبح حبيبي فقيرا وليس في طاقته أن يقوم بنفقاتي "ص63"، وتعني بالنفقات كل ما تريد كالملابس مثلا " وماذا يفيدني كل ذلك أفأستطيع أن أخيط من هيامك لي فروة تقيني برد الشتاء أو من عبادتك لي ثوبا جميلا من الديباج تبتهج به نفسي "ص4"، أو العشاء الفاخر " اجتهد أن يكون عشاء هذه الليلة أشبه بمأدبة ملكية وإياك أن تقصر في شيء "ص26"، أو عقد من الألماس " بعقد جميل من الألماس "ص 24"، أو عربة ورداء " أما أنا فأريد الرداء والعربة "ص 8"، على أن تكون العربة تحت إمرتها في كل آن " عربة تكون تحت أمري في كل آن "ص5"، أو ساعة " وقد أهديتك منذ بضعة أيام ساعة ذهبية جميلة شكرتني عليها كثيرا عزيز"ص5"، وعندما يعوزها التحديد تلجأ إلى التعميم كان تطلب هدية من دون أن تحدد ما هي الهدية التي تريد " تقدم لي الآن هدية جديدة "ص71"، المهم عندها هوان يقوم العشاق بكل شيء من أجرة المنزل إلى ما يشبه الراتب كل شهر " إني ادفع أجرة منزلك واقدم إليك كل شهر من خمسة عشر إلى عشرين جنيها "ص5"، ولا تقنع بما يقدم لها من مال، وإنما تطالبه دائما بالمزيد من المال " أريد أن تعطيني مبلغا كبيرا "ص81"، إنها لا تريد المال، ولكنها تريد منه ما هو كثير من دون أن تحدد سقفا " اكتب لي إذا صكا بمبلغ يضمن سعادة مستقبلي "ص81"، ولا أحد يعرف المبلغ الذي يمكن أن يضمن لها المستقبل، وهكذا فإنها لا تقنع بما تأخذ، وإنما تطلب المزيد " وماذا تنفعك المائة والخمسون جنيها فاطلب خمسمائة على الأقل "ص15"، فإذا ضمنت الخمسمائة تتطلع إلى الألف " فاستدن ألف جنيه دفعة واحدة "ص30"، ولا مانع لديها من اجل الوصول إلى المال أن تحث حبيبها على الزواج من غيرها إذا كان الزواج يوفر لها المال " أما إذا تزوجت فانك تصبح غنيا فيزداد حبي لك" "ص63"، فان تزوج استغلت الفرصة لكي تنهب منه، " ولكنك تزوجت فهل قدمت لي هدية في يوم العرس؟ هل قدمت لي مبلغا من المال لنفقاتي "ص80"، ولا باس إن رأت أن ثمة خطرا يهدد مصلحتها، فإنها يمكن أن تطلب من حبيبها طاعة عمه كيلا يحرمه من الميراث، ولا تعود هناك فرصة لاستغفاله مرة أخرى " إذا خالفت أمره يحرمك تركته كلها "ص63"، ولا مانع لديها أيضا أن تحث صاحبها على السرقة " إذا لم تحتشم أحدا بعد الآن فخذ من الصندوق، ومن البضاعة قدر ما استطعت، قبل أن يحل القضاء "ص10"، وحين تفشل خطتها تبدل السرقة بالاستدانة " فلا اسهل من أن تستدين قدر ما تريد

ص28"، لم يبق لك إلا أن تقترض الأموال التي تلزمك الآن إلى حين وفاة عمك "ص9"، ولكن الاستدانة ينبغي أن تكون معتبرة لكي ترضيها " فما دام الأمر على هذه الصورة والحرب على الأبواب " فاستدن ألف جنيه "ص30"، ومن اجل تحقيق أهدافها في الحصول على المال فإنها تلجا إلى إثارة الغيرة " أخشى أن يراك المولعون بي فيغارون منك، وربما نفروا مني فاحرم على هذه الصورة مساعدتهم المالية "ص4"، ولا باس عندها أن تستخدم أسلوب الغيرة أحيانا أخرى من اجل الوصول إلى تحقيق أهدافها في الحصول على المال " لا تجلس في مخدعي/لان كولونيلا غنيا سيزوروني الآن وقد وعد بان يتخذ لي عربة تكون تحت إمرتي "ص4-5"، وتستغل كل سانحة لتتحصل عليه فإذا غازلها طلبت المزيد من المال ولو على شكل عقد جميل من الألماس "ص24"، ولا باس من الإغراء في بعض الأحيان " سأفعل ما تريد بشرط أن تقدم لي الآن هدية جديدة "ص71"، لو كنت ممتنا حقيقة لأهديتني شيئا آخر في مقابل اهتمامي وسعيي "ص15"، وهي حين تريد شيئا تصر عليه فإنها لا تتراجع عن إصرارها إلى أن تحقق ما تريد " لا صلح بيننا إلا بعد حصولي على الرداء والعربة "ص10"، أما أنا فأريد الرداء والعربة ولا يهمني أن اعرف غير ذلك " "ص8"، ولا باس أن تتمنع عليه وتحرمه من رؤيتها حتى يلبي طلباتها فيما يخص الرداء والعربة الرداء والعربة "ص14"، وحينما لا يسعفه المال تسخر منه لأنه يريد أن يدفئني بالكلام فقط " ص27".

وواضح أن الرواية تنسى، وهي تعيب عليها حب المال، انه ليس مقصورا عليها وحدها وإنما هو من طبائع البشر، بل إن الإسلام يقدمه على البنين وهم العزوة والجاه والعصبة، ومن هنا فانه من غير المنطقي رميها بذلك، ولكنه يمكن مؤاخذتها على أن المال ليس كل شيء وأن هناك ما هو افضل منه كالأعمال الصالحة التي لا يمكن أن ينال منها الزمن.

وأول ما يلفت النظر في الجانب الاجتماعي أن الكاتب كالعادة يركز على بعض الملامح ويهمل البعض الآخر على الرغم من أهميته، فقد ركز على العمل والدين وأهمل ما عداهما وفيما يتعلق بالدين فان الرواية قد ربطت بين الدين والأسف " لكنها يا للأسف يهودية "ص25"، ومن ناحية العمل فإن استير " من الممثلات البارعات اللاتي عرفتهن مصرفي العهد الأخير"ص2"، أو كما جاء على لسان سارة عشيقة ناثان " من الممثلات النادرات المثال "ص24"، ومنناحية الهيئة الاجتماعية " فصارت قبلة الأنظار وفتنة الألباب "ص2"، كثر محبوها وعشاقها وازدادت هي بذلك شهرة "ص13".

وواضح أن الكاتب حين يصفها بأنها يهودية فانه لا يملك إلا أن يرفق هذا الوصف بالأسف من دون أن يبرر لنا ذلك وجعلنا لا تعرف ما الذي جعله يأسف أهو جمالها أم هو شيء آخر، وإذا كان هو الجمال - وهو ما نرجحه- فلماذا فعل ذلك؟ هل لان الجمال مقتصر على اليهوديات من دون غيرهن من النساء أم لأن جمالهن ذو نكهة خاصة لا نجدها إلا عندهن، ومن جهة ثانية فان الكاتب حين يصف استير بأنها ممثلة فان ذلك لا يزيد عن أن يكون استلهاما من التراث الروائي العالمي فقد درجت الرواية العالمية على جعل اليهودية فنانة، وقد أوردت شارلوت وردي نماذج كثيرة من هؤلاء الفنانات اليهوديات "29"، ولكن الفرق هو أن خليل بيدس لم يرتق بفن استير كما ارتقى الروائيون بالممثلات اليهوديات مثل سارة

برنارد وغيرها، ومن هنا فان الصورة مقلوبة لا صورة حقيقية، و أول ملامح هذه القولبة انه جعل استير ممثلة، ومن المعروف أن التمثيل في فلسطين لم يكن شائعا إلى درجة أن تلحظه الرواية، مما يؤكد أن الكاتب كان يعكس رؤية انفعالية لذاته، وهي رؤية اكتسبها من الموروث المطلق اكثر مما اكتسبها من الواقع الموضوعي المتميز، وهذا دليل على أن الروائي لا يكتفي بأنه لا ينهل من الواقع وإنما يفرض عليه من عنده ما ليس فيه، خاصة وانه ثقف ثقافة أجنبية خالصة في روسيا نهل منها هذا المنهل، وحاول أن يقحمه على الواقع الفلسطيني. إن جعل استير ممثلة في الوقت الذي لم يكن فيه التمثيل شائعا إلى حد الاستعانة به في الرواية إشارة إلى أن الكاتب لا يهتم بالواقع الإنساني القادر على الاجتذاب، وإنما يجتنبه مما يشكل على المتلقي صعوبة بالغة في الاقتناع.

ثم أن ما فعلته استير كان يمكن أن تفعله أية ممثلة أخرى بغض النظر عن كونها يهودية، أو كما ورد على لسان نجلاء خطيبة عزيز " لان كل أولئك الممثلات والراقصات على شاكلتها، ولم توجد هذه الفئة في العالم إلا لنصب حبائل الشر والغواية "ص2"، وبصرف النظر عما قالته نجلاء فأن الكاتب يقع في التناقض، فهي من جهة ممثلة ومن جهة أخرى راقصة، وإذا كان هناك فرق بين العملين إلا أن الكاتب قد اسقط عنها مهنة التمثيل في البناء الدرامي للرواية، والصق بها مهنة الرقص، فنحن نتوقف عندها كراقصة حضر رقصها عزيز وزوجته نجلاء، وخاصة في آخر الرواية حين اصطحبها لكي تتفرج على رقص استير، وقد وصفته نجلاء بان فيه قلة أدب " كلا لم تعجبني لأنها قليلة الأدب برقصها وحركاتها "ص79".

وواضح أن الكاتب، حتى وهو ينتزع من استير صفة الممثلة ويلصق بها صفة الرقص، يجعل نجلاء تقلل من أهميته، وتقذعه بأبشع الصفات، وكيف يكون مرة حسنا حين يتصل الود وأخرى غاية في الرداءة بسبب انقطاع الود، إن محاولة الإجابة توحي بان الكاتب لا يعتقد في الشيء وإنما في انعكاساته ومدى الاستفادة منها، إن النفعية ، وان كانت مقبولة في التبرير، إلا أنها لا تدخل في البناء الدرامي للرواية، ومن هنا فان الكاتب يؤكد من جديد انه يعكس انفعاله على الشخصية، ولا يتركها تعبر عن نفسها كما يتطلب البناء الفني.

ويتضح لنا أن الكاتب كالعادة قد اغفل الكثير من الأبعاد الاجتماعية كالطبقة، والتعليم، والحياة المنزلية، والنشاط السياسي، والتسليات، والقراءات، وغير ذلك ، فنحن لا نعرف أي شيء من هذه الأشياء عن استير، مما يجعلنا نعتقد انه لا يضير الكاتب أن تبقى بعض جوانب الشخصية مبهمة غامضة، ولكننا نرى أن هذا الإبهام لا يجعل المتلقي يعتقد بصحة بناء الشخصية الروائية من الناحية الفنية على الأقل.

وإذا كان رسم الشخصية اليهودية في أول رواية فلسطينية يفتقر إلى الموضوعية بسبب الرؤية السطحية الغائمة التي لم تضف عليها من الصدق ما يجعلها شخصية قادرة على الإقناع، فان طريقة رسم الشخصية لم تختلف كثيرا عن الرسم.

والملاحظة أن الكاتب قد لجا وهو يرسم شخصية استير إلى طريقين أولهما الوصف عن طريق السرد المباشر، والثاني عن طريق الشخصيات الروائية، وتتمثل الطريقة السردية في تقديم اغلب الصفات مثل قوله إنها " لا تقنع بالقليل من الأغنياء "ص15"، وقد مالت هي أيضا إليه، ولكنها لبعض أغراض نفسية

كانت تقابله بعض الأحيان بالقسوة والجفاء "ص3"، هذه الغانية التي ملكت قلبه "ص9"، وأخذت تمازحه وتداعبه بغنج ودلال نسي معهما كل تعب وعناء "ص56"، وتتهكم بعزيز وتتغامز مع جيرانها في الجلوس عليه "ص84"، وفي النهاية تطرده " فطردته "ص104"، أما استير فبعد أن قطعت علائقها بعزيز انصرفت إلى الكولونيل، ولكنها لم تلبث طويلا في محبته فطردته، وعلقت غيره، ثم غيره من الشبان المغرورين بها، إلى أن قضت أخيرا مخنوقة بيد أحد عشاقها "ص100"، وهي" الفاجرة " "ص61"، و" حية رقطاء"ص97"، و" قليلة الأدب برقصها وحركاتها "ص97"، وهي كل ما عليه من التهتك والدناءة "ص95".

وواضح أنه على الرغم من أن الكاتب قد اهتم بالجانب النفسي حين قام باستبطان بعض ملامح استير، إلا أن هذا الجانب لم يرق إلى مستوى الوعي ، وان الملامح النفسية لم تتطور بتطور الأحداث، ولكنها قدمت هي الأخرى دفعة واحدة، وأنها بذلك لم تصنع الحدث، ولم تنفعل به، ولم تتطور دراميا كما أن حقيقة الشخصية لم تتكشف لنا لحظة بعد لحظة وإنما تقدمت دفعة واحدة، ومن هنا يتأكد أن الكاتب يفرض على الشخصية وجهة نظره فرضا تعسفيا مباشرا يخدم وجهة النظر التي من اجلها كتب الرواية.

وفي المنهج الثاني يلجا إلى الشخصيات الأخرى كي تصف استير، وهي نوعان : شخصيات تتخذ منها موقفا سلبيا كما هو حال عم البطل "30" ونجلاء زوجة البطل "31"، وشخصيات تتخذ منها موقفا إيجابيا كسارة عشيقة ناثان "32"، بل إن البطل نفسه يرى فيها مرة ملكة "ص47"، وأخرى عاهرة لعينة مرة أخرى "ص101"، وقد يلجا في بعض الأحيان إلى استير نفسها فيجعلها تصف نفسها بنفسها "33".

وإذا كان بيدس قد وقع فيما وقع فيه بسبب كونه الروائي الفلسطيني الأول الذي قدم -من دون أن يمهد له أحد الطريق- أول صورة لليهودية في أول رواية فلسطينية ظهرت إلى الوجود في فترة عصيبة من التاريخ الفلسطيني تغلفت بالضباب والإبهام، فان صورة اليهودية في الرواية الفلسطينية لم تكد تختلف في الجوهر عما وضعت أساسه الوارث، وخاصة فيما يتعلق بالغانية التي رأيناها مرة ثانية في رواية "من جانبي الطريق" لكامل كاشور.

-4-

وإذا كانت الوارث قد قدمت الغانية البسيط الساذجة أحادية الجانب فان كامل كاشور جهد أن يقدم الغانية في صورتها المركبة، حيث لا تكتفي الغانية بجمع المال، وإنما تضيف إليه بعض التوابل، كالمتعة، والتآمر، والغيرة، ولكن الجوهر يبقى واحدا وهو الحصول على المال عن طريق الجسد في زمن التحولات.

فساراي حاييم يهودية وافدة من المغرب تتآمر على درويش حمزة صاحب شركة كبيرة للتعهدات ومقاولات البناء مع موظفيه مقابل ثلاثة عشر ألف جنيه، وتجعله يشك في صاحبته بدرية عبد الحميد إلى حد الأمر بقتلها، ثم تعاشره معاشرة الأزواج، وتغوي الحارس محمود سرحان، وتهرب معه إلى القدس الجديدة، وحين يعثر عليهما درويش تنتقل إلى مستعمرة "هاتكفا" حيث لا يمكن لدرويش أن يلحق بها، وتغير أوراق محمود الثبوتية باسم يهودي، ولكنها لا تلبث أن تمله، وتستبدله بضابط إنجليزي يقبض على محمود بتهمة محاولة الاعتداء عليه، وعندما تتأكد انه خرج من السجن تشي به إلى قائد

الارغون، ولكن القائد يهمل دعواها على اعتبار أنها موتورة، وتحاول أن تسترضي محمودا، ولكنها لا تنجح في استعادته، وفي النهاية تموت على اثر هجوم شنه الثوار.

وما دام الأمر يتعلق باستخدام الجسد من اجل غاية معينة فانه من البديهي أن يكون هذا الجسد أية في الجمال، وأول ملامح الجمال في ساراي كما صورتها الرواية أنها لا تزال صغيرة، فهي لا تزيد عن أن تكون "صبية "ص24و109"، شعرها اثيث جميل "يظلل شعرها الأثيث قسمات وجهها "ص24"، وخصلة منه على جبينها وتمتد ذؤلتها إلى محجر عينها "ص24"، بيضاء " هل تظنه لا يميل إلى البيض أبدا " ص124"، و "جسدها الغض اللدن "ص28"، وتلقي بجسمها/ الثقيل المرتج " "ص28"، وأصابعها " تعري ببنانها الدقيقة شعره "ص26-27"، وظهرها " كان ظهرها رطبا لزجا "ص65"، وهي باختصار" مباهج الفتنة "ص28".

أن كاشور يلتقي مع بيدس في أن كلا من استير وساراي في ريعان الشباب، مما يؤكد من جديد أن الكتاب الفلسطينيين يعكسون ما هو في ذواتهم على شخصيات رواياتهم، حتى ولو كانت هذه الشخصيات يهودية لا علاقة لها بالسن كما هو عند غيرهم، وقد سبق أن أكدنا أن صغر السن خاصية عربية اكثر منها خاصية أمة أخري، ولكنه يمكن أن يعطي دلالة على أن الروائيين الفلسطينيين يعتقدون أن اليهود لا يتورعون عن استخدام أي شيء من اجل تحقيق أهدافهم حتى ولو كانوا صغارا. وعلى أية حال فان الكاتب حين يؤثر لليهودية في روايته صغر السن إلا انه يجعل أفعالها اكبر بكثير من عمرها، بل أنه يكاد يجعلها خارقة لكل عادة، فساراي على الرغم من أنها مجرد صبية إلا أنها تحسن حياكة المؤامرات كما لو أنها كانت عجوزا طاعنة في السن، وإلى حد أن إبراهيم أحد شخصيات الرواية يعتقد بأنها عبقرية في التخطيط لا تكاد تدانيها عبقرية أخرى، فهي ترسم له كيفية الاستيلاء على أموال درويش، وتجعل درويشا يشك في اقرب الناس إليه وتحول محمودا المسلم إلى يهودي، وتجعل الضابط الإنجليزي يأتمر بأمرها، وتسرق من محمود أوراقه الثبوتية لكي تستخدمها ضده حينما يستلزم الأمر، ويجعلها تدير مزرعة وكافتيريا في وقت واحد، وغير ذلك من مظاهر العبقرية.

ومن المؤكد أن الروائي يبالغ في المغالاة إلى حد يصعب معه الاقتناع بواقعية الشخصية التي يتحدث عنها، ولكنه، وهو يصر على إثبات عبقريتها، ينسى أنها لم تستطع أن تقنع صدوق قائد الارغون بعربية محمود، ولم تستطع أيضا أن تستعيد محمودا من استر، وتنسى أيضا أن تستعين بدرويش المسجون مع محمود في سجن عكا لإثبات هوية محمود، خاصة وانهما لم يكونا قد التقيا بعد.

ومن هنا فان صغر السن لا يمكن أن يتناسب مع كل هذه الأفاعيل التي تتطلب خبرة طويلة وتجربة واسعة، أما من حيث التناقض فان الكاتب يؤكد اكثر من مرة أن ساراي مكتنزة ثقيلة، ولكنه مع ذلك يجعلها تتفرس كالزان وتتمايس كالخيزران "ص28"، و تمشي الخيزلى تخلعا ومجونا "ص24"، قدها تبدلا وتبرجا "ص78"، وتمشي الهوينى "ص25"، وتتمايس وتتماجن "ص24"، و تتمايل في أعطافها كأغصان الزيزفون "ص24"، فيحدث بذلك التناقض بين الوصف والفعل، كيف يكون جسدها ثقيلا ومرتخيا وتلويه وتتمايل وتتمايس وتتفرس ؟، ومن أين التشابه بينه وبين الزيزفون والزان والخيزران.

إن المبالغة في تتبع مواطن الجمال في المرأة يتناقض أساسا مع المنطق ، فان المرأة لا تكون في العادة جميلة في ألف شيء وشيء، ولكنها قد تكون كذلك في شيء أو اثنين، أما أن تكون جميلة في كل شيء فهو ادعاء يقلل من القدرة على الإقناع، وأن ظهر ساراي لم يسلم من تتبع الكاتب بل لن الكاتب فيه لم يكتف بصفة واحدة كاللزوجة مثلا، وإنما زاد علبها صفة أخرى وهي الرطوبة، والكاتب حين ينتهي من ذكر مواطن الجمال لا يكتفي بذلك بالبحث عن مواطن أخرى إلى أن يصل إلي المشية، وكأنما انتهى من كل المواطن ولم يبق عليه سوى المشية، فلا باس أن يزبد في مواطن البهجة كما يقول الكاتب "ص28"، وكالعادة فانه لا يكتفي نعتها بصفة وإنما يعدد الصفات فالمشية مرة الهوينى "ص24"، ومرة متمايسة " تتمايس كالخيزران "ص78"، ومرة جديدة متمايلة تتمايل في أعطافها كأغصان الزيزفون "ص34"، ومرة أخرى الخيزلى "ص78".

و واضح أن الكاتب لا يكاد يذكر الطول والعينين والصحة وغير ذلك مما يتطلبه الكيان الجسماني، ورغم ما لبعضها كالعيون من مواقع هامة في الواقع الفعلي في الحياة.

أما من الجانب الاجتماعي فان الكاتب قد اقتصر فيه على بعض الجوانب كالدين"ص00"، وامتلاكها مزرعة دواجن وكافتيريا "ص130"، وإجادتها العربية قراءة وكتابة "ص41"، لأنها كانت تعيش في المغرب "ص17"، كما أنها علمت محمودا كثيرا من عبارات التفاهم العبرية كي يحسن التعامل مع اليهود "ص130"، أما الحياة المنزلية فقد جعلها الكاتب تتقن الطبخ "راحت تقلي شرائح اللحم والكبد وفلذات الكبد والبطاطس وتعد ألوان السلاطا المختلفة من لبن الزبادي والخيار والطماطم والخل والزيت "ص43".

ولم يحفل الكاتب بالجانب النفسي على الرغم من أهميته في تكوين الشخصية وتحديد أبعادها، وركز فقط على الحياة الجنسية، وجعل البطلة تتنقل من رجل إلى آخر دون أن تحب حبا حقيقيا، لان الحب ليس غايتها وإنما غايتها المتعة "ص120"، والحق انها ليست غاية وإنما هي هدف تستخدمه من احل اصطياد الفريسة وإغرائها بالمتعة القادمة.

أما المبدأ الأخلاقي الذي تنتهجه في الحياة كما جاء على لسان إحدى شخصيات الرواية فهو أنها " في سبيل توفير الرفاهية لنفسها، وتحقيق رغباتها، قد تقتل، وقد تسرق، وقد تتجهم المصاعب والأهوال "ص120"، والحق أن الرواية لم تدلل على ما ذهبت إليه، فإننا لم نرها تسرق أو تقتل وان ما قامت به في الرواية ليس فيه من المصاعب والأهوال ما توحي به الرواية.

ومن الواضح أن الرواية تغفل الكثير من الأبعاد النفسية التي نراها في الروايات المختلفة كالطبع، والعقد النفسية، والمعتقدات الخرافية، وخيبات الأمل، أما من حيث التفكير فان سمته المميزة هي مصلحتها الخاصة حتى ولو تعارضت مع الجميع، المهم عندها تحقيق الغاية، أما من جهة الصهيونية فإنها تنطلق من أن اليهود قد عانوا الأمرين على يد ألمانيا والدول الأوروبية " ألم تسمع عن لاجئ شعبنا عن مآسي اليهود على يد النازية وعن الدول الأوروبية التي "ص36"، وانها، وان لم تواجه المصير نفسه خارج أو روبا، فان ذلك لا يعنى أنها لن تواجهه في المستقبل " إننا لن نواجه شيئا من هذا القبيل ولكن المواجهة محتملة في المستقبل "ص37"، ومن هنا فان مصير اليهود بالنسبة إليها واحد، هنا أم هناك، الآن أو غدا " اعني أن نهايتنا، عفوا

مصيرنا، كيهود لا شك انه واحد "ص36"، وتعترف أن الدهاء توارثته، وانه تأكد عن طريق الجيتو الذي عزلوا أنفسهم فيه" لقد رضعناه من لبن أمهاتنا، وحبونا يوم حبونا عليها، وتعلمناها في كنيس الحياة عندما اعتزلنا بأنفسنا هذا العالم الأبله الذي لا يعدو أن يكون في نظرنا اكثر من (جوييم)" "ص126"، وتنتهي إلى أن الصهيونية تستحق الامتعاض لان "صدوق" قائد الارغون لم يستمع إليها وهي تؤكد له أن محمودا عربي " تبا له ولمبادئ الصهيونية قاطبة هذا آخر ما نسمع به، أقلية أو روبية وزعماء معدودون على أصابع اليد يتصرفون بإرادتنا وعقولنا "ص163"، ولكنها حين تعرف مدى الخطر الذي يشكله عليهم محمود بهويته التي غيرتها هي تعترف بأنها حمقاء " لان صحت شكوكي أكون اكبر حمقاء تدمر أحلام الصهيونية هنا "ص132".

أما المؤلف فاته يرى فيها أنها صهيونية " فقد كانت صهيونية متطرفة لا تنتحل مبدأ ولا تقر يدين "ص28"، بل انه يجعل شخصية من شخصيات الرواية تصفها بأنها صهيونية مجرمة " سارة يا محمود تلك الصهيونية المجرمة" "ص138و139و142و145".

وواضح أن الكاتب ينطلق من الادعاء والتحامل على بطلة روايته لأنها يهودية لا اكثر، والدليل على ذلك انه يقع في جملة من التناقضات التي ما كان ليقع فيها لولا انه متحامل على البطلة، فقد جعلها من المغرب ولكنه جعلها تتحدث عن مأساة اليهود الأوروبيين وكأنها أو روبية لا عربية من المغرب تدين باليهودية، مما يدل على أن الكاتب يسقط على الشخصية ما ليس من خصائصها ، ثم وضع على لسانها مصطلح الجيتو وهو مصطلح مرتبط أساسا بيهود أوروبا لا غير، أما يهود الدول العربية فقد كان المصطلح الشائع لدى الجميع هو حارة اليهود وليس الجيتو، والأدهى من ذلك انه جعلها تقرر أنها ترضع المبادئ من لبن الأمهات وهي بلا أب ولا أم ولا أولاد كما جاء في الرواية – ولا باس هنا أن نسأل عن مولود بلا أب أو أم–، ومن جهة ثانية كيف يجعلها مرة صهيونية ويجعلها مرة أخرى لا تقر بمبدأ ولا دين وإنما دينها المادة ، فهل الصهيونية هي الحصول على المادة أم أن الكاتب يريد أن يجعلنا نذهب مذهبه، ثم كيف يقول عنها أنها صهيونية ثم يجعلها تحول محمودا من مسلم إلي يهودي وتستخرج له بطاقة شخصية وتجعله يتخرج من معسكرات تدريب الصهاينة مسؤولا عن منطقة كاملة، ثم يجعلها مرة ثالثة تقول أنها قامت بحماقة فيها خطر على الصهيونية هنا وواضح أن ثمة تناقضات يستحيل تبريرها من دون التورط في التأويل المتعسف.

أما من حيث الموقف من العرب فإنها تنطلق من أن العرب لا يعرفون كيف يعيشون" هكذا انتم معشر العرب تحبون لدرجة الجنون لكنكم لا تعرفون كيف تتمتعون بهذا الحب أو بمن تحبون "ص25"، وان كلمة واحدة تكفي للضحك عليهم " . ماذا فعل بي سحرك حتى أهبلتني زوجي وطفلي "ص35"، وخاصة فيما يتعلق بالمتعة " أن المتعة هي مذهبي في الحياة "ص37و120"، وانهم ساذجون بحاجة إلي التأكيد على انك تصدقهم الأمر" أكون قد صدقنك في كل شيء "ص37"، وانهم من اجل المرأة يمكن أن يقبلوا بأي شيء، وان يضحوا بكل شيء، فمحمود الذي لم يكن يقطع فرضا، والممثل الحقيقي في الرواية للطبقة الشعبية ينهار بسهولة أمام ساراي، فيخون سيده ويهمل صلاته من اجلها إلي حد أننا لم نره في الرواية بعد ذلك يذكر الصلاة ولو من اجل

الذكر، ولإرضاء شهوته فانه يقبل بأي امرأة حتى ولو كانت متزوجة و كان عندها أولاد " وان كنت متزوجة ولدي طفل ترضى بـي "ص30"، بل انهم مستعدون لإرضاء الـزوج ودفع نفقة الأولاد ونفقة حضانتهم أيضا مهما كانت " وقررت أن تدفع لها نفقات الحضـانة عن أول شهر سلفا بل لعـل المبلـغ الـذي خصص مرضاة للزوج وثمنا لسكوته ينيـف عن مجموع نفقات الطفل أو مكافأة الطفل عن سنة كاملة "ص00".

إن الكاتـب يـدين مختلـف الطبقـات، فالبرجوازي درويش حمزة يتهافـت علـى ساراي ويقدم لها ما تطلب من دون أن يسألها شيئا، ونحن لا نعتقد أن ذلك من شيم الطبقة البرجوازية في فلسطين، وخاصة أن الأحداث في الفترة التي تناولتها الرواية فترة صـعبة في تاريخ المنطقة لا يمكن أن تفـرز مثـل درويش حمزة ، وإذا كان ذلك ممكنـا فـي التصور على الاقل فانه لا يمكـن أن يكـون بالصورة التي نقلتها الروايـة، وخاصـة أن الرواية قد جعلت منه في آخرها بطلا يضحي بأمواله وبنفسه في القضية الوطنية.

ويدين الطبقات الدنيا أيضا ممثلـة كمـا سبق أن ذكرت في محمود سرحان حـارس المنزل، حين يجعله خائنا لمخدومه بمختلـف معاني الخيانة ، والغريب انه يجعله في نهاية الرواية بطلا من أبطال تلك المرحلة تمامـا كما فعل بدرويش حمزة، فهل الانتقـال مـن الضد إلي الضد من دون مقدمات كافية رسم لشخصيات الرواية أم انه ادعاء غيـر مقنـع على الإطلاق.

واظن انه ليس من الاستطراد القول بان الكاتب لم يكتف بإدانة الطبقتـين السـابقتين وإنما أدان الطبقة المتوسطة أيضـا، ولكـن بجرم اقل وهو السرقة والاختلاس إلي حـد التآمر مع بنات اليهود ضـد أبنـاء الـوطن وأصحاب الفضل عليهم كما جعـل إبـراهيم يفعل ومن هنا ينطرح السؤال أمن اجل كتابة رواية– غير ناضجة من الناحية الفنية "34" الحكم على مجتمع كامل بالسقوط إلي – مثل هذا الدرك.

وفيما يتعلق بالمتعة أن سـكوت الكاتـب على قول ساراي نوع من الموافقة في الرأي وهي موافقة غير دقيقة ذلـك أن الأمـور لا تقاس بمقياس واحد لدى مختلف الأمم وفـي كل الأحوال، فإذا كانت هنـاك أمـة تـؤمن بالحب المادي فان من طبيعة العربي إيثـار الأخلاق قبل المادة، فالزين عنـد العـرب لا يبني الدار كما يقول المثل، والمراة تختار عند العرب لدينها أو مالها أو حسبها قبل أن تختار لجمالها، بل أن الدين ينهى عن خضـراوات الدمن لان المنبت الفاسد لا ينتج إلا فسـادا، وان العرب تختار لنطفتها ولا تترك الحبـال على الغارب كما أوحت بذلك الرواية.

أما من حيث وجهة نظرها في نفسها فإنها تقول إنها لا تفشل في الحصول على ما تريد " إنها أنا ساراي حاييم التي لم تمن بالفشـل مرة واحدة طيلة حياتهـا "ص164"، وحـين تفشل في استعادة محمود تمني نفسها بقـرب الانتهاء ولا غرو أن انتهى أنا أيضـا إلـى الابد "ص126"، وترى إنها من الجمال إلـي حد أن تقدر على سلب الرجل من صاحبته " سأريك كيف أنني بحمالي هذا سأجعله يتخـذ مني عشـيقة "126"، ولا بـاس عنـدها أن تشترك مع أخرى في رجل واحد" إلي جانب عشيقته التي لم يخلق الله مثلهـا "ص126"، ولكنها في موضع آخر لا تحتمل أن تشاركها استر في محمود فتأكلها " نار الغيرة وتحاول استمالته ثانية "ص164و166"، وتصف نفسها في موضع آخر بأنها حمقاء "ص132".

ومن الواضح فيمـا يخـص الفشـل أن الرواية قد جعلتها تفشل اكثر من مرة، فهي

لم تستطع إعادة محمود إليها، ولم تستطع أيضا أن نجعل صدوق يسلم بوجهة نظرها في محمود، وتفشل أيضا في سجن محمود إلي الأبد كما كانت تأمل، وما لا ينسجم مع ما تدعيه من أنها لا تفشل، والحق أن النجاح والفشل مترادفان في الحياة لا يستمر أحدهما إلي ما لا نهاية مهما وقفت معه الظروف فان وقفتها لا بد أن تكون إلي حين بل ان النجاح المستمر من دون فشل يفقد بريقه ومذاقه ويمكن أن تمجه النفس.

أما من حيث وصف نفسها بالجمال فان العادة إلا يرى الناس في أنفسهم إلا الجمال ويلزم الاعتراف هنا بأنها وصفت نفسها بالجمال بصورة اقل بكثير من الصورة التي وصفها بها الكاتب، أما أنها تستطيع بالجمال قهر الرجال فأمر مشكوك فيه من الأساس، لأنها لا تسيطر على الرجال أصلا، فضلا عن أنها تسيطر عليهم بالجمال، والحق أنها تستخدم في الوصول إليهم من الطرق والحيل ما لا علاقة له بالجمال اصلا مثل الرقص والتلوي "ص28"، ومثل تطويق العنق بذراعيها "ص25"، ومثل الصاق الفخذ بالفخذ "ص25"، وغير ذلك من الأساليب التي يمكن أن تستخدمها المرأة مع الرجل، أما القول بأنها حمقاء فان ذلك لا يعدو أن يكون ردة فعل آنية لا اثر لها في نفسها ولا تشكل ملمحا يتطلب الوقوف عنده، ولكنه يمكن أن يدل على أن الذكاء مهما كان حادا إلا انه قد يقترف ما يتنافى والذكاء وهو من جهة أخرى دليل على أن الإنسان يتعرض لمختلف المتناقضات.

أما إذا انتقلنا إلي وجهة نظر الكاتب فان أول ما يمكن ملاحظته هو ارتفاع الصوت والخطابية غير الفنية وإلصاق كل ما هو غاية في الرداءة بساراي وأول هذه النعوت الدعارة فهي مومس" مومس يهودية "ص26"، ويتكرر هذا الوصف "ص28و74"، أما فيما يتعلق بالأرض فان الكاتب يرى أنها لم تجيء " إلى هذه البلاد لاكتساب لقمة العيش بالكد والعرق كما تزعم ويزعم قومها، وإنما لتنشر بذور الفساد والخطيئة في ارض المقدسات والسلام "ص27".

أن الكاتب لا يرى في اليهودية إلا الصفات السيئة التي تتعلق بالرذيلة، فهي عاهرة ومومس ولعوب ، ولكنه ينسى أمرين هامين أولهما : أن في مقابل كل عاهرة عاهر، وهو حين يصفها بتلك الصفات إنما في الحقيقة يصف نفسه وقومه، إذ أن العاهرة لا تكون كذلك إلا إذا كان في المقابل رجل يدفعها إلي ذلك، ولما كانت ساراي تعيش في فلسطين فان الفلسطيني هو الذي يشاركها في هذه الصفة، ولما كانت الصفة تفيد استمرار الفعل ولما كانت ساراي تبدل العشاق، فان معنى هذا أن الفلسطينيين ينضوون تحت هذه الصفات، ولما لم يكن الإطلاق ممكنا ومعقولا، فان ادعاء الكاتب ينهار من الأساس لأنه يدخل في الإطار باعتباره من فلسطين.

والأمر الثاني أن زمن الرواية هو زمن حرب، ومن المعروف أن أزمنة الحرب استثنائية لا يجوز فيها التعميم، فما قد يحدث فيها ليس من الضروري أن يحدث في غيرها، والمعروف أن السمة المميزة لأزمنة الحرب هي كثرة وقوع الجنس بمختلف أنواعه – وتعدد دوافعه – منذ فجر التاريخ إلي اليوم . مما ينفي عمن يقوم به كل الصفات التي ألح عليها الكاتب.

ويتصل بهذه النقطة أمر آخر يتمثل في وصف ساراي بالمومس اليهودية كان اليهوديات وحدهن هن الموسات وهو أمر لا يستطيع العقل أن يتقبله لان الموسات لسن حكرا على جنس دون آخر، ولا على دين دون آخر، وإنما يمكن أن يتعدى ذلك إلي

مختلف الأجناس والديانات، والحق أن الجنس – لدى الإنسان– حاجة اجتماعية اكثر منها بيولوجية بهيمية، وأنها أمر ذاتي اكثر مما هي قضية عامة.

أما القول بأنها لا تحب فهو أمر يتطلب تأملا من نوع خاص أن ساراي كغيرها من الناس يمكن أن تحب، ولكن الكاتب هو الذي لا يريد لها أن تحب حتى يتمكن من تجريدها من كل السمات الإنسانية، غير انه يقع من حيث لا يدري في التدليل على عكس ما ادعاه عليها، وذلك حين يجعلها توقع محمودا في حبائلها كما يقول، ومن المعروف أن محمودا لم يكن غنيا حتى تبتزه، ونحن نعتقد أنها أحبته، والدليل أنها في القدس تكتري له بيتا، وتنفق عليه من مالها الخاص.

ويؤكد ما ذهبنا إليه أنها أخذته مرة أخرى إلي عرين اليهود في مستعمرة هاتكفا، أليس من اجل أن تقفل عليه بعيونها لأنها تحبه وتهواه، بل إنها من اجله تخدع أهلها من اليهود، وتستخرج له بطاقة شخصية تقطع بها ماضيه قبل أن تراه، وتجعله حاضرها ومستقبلها، وما كانت لتفعل هذا مع درويش حمزة أو غيره، وإنما فعلته فقط مع محمود، أليس في كل ذلك دليلا على أنها تحبه، بل إننا نراها وهي – المومس كما يقول الكاتب – تسعى لاستعادته، وأن في تحويلها إعدام محمود إلي مجرد السجن برهانا على أنها تحبه، وإذا لم يكن كل هذا حبا فما هو الحب إذن في رأي الكاتب؟

ويبقى بعد ذلك القول بأنها ما جاءت إلي فلسطين إلا لكي تبذر الفتنة هي وقومها في ارض السلام، وهو قول مباشر فيه من المغالطة والتناقض ما لا يمكن القبول به .

ويرجع السبب في المغالطة إلي الجمع بينها وبين قومها فان قومها لم يأتوا لبذر الفساد وإنما لإقامة دولة، وإذا كان الفساد إحدى الوسائل التي يتوصلون بها إلي تحقيق غايتهم فانه لا يمكن أن يتحول إلي غاية وهدف كما يدعي الكاتب، ثم أن الاتجار بالجسد أليس نوعا من الكد والعرق أم انه يخلو في نظر الكاتب من الكد والعرق؟ واليس امرا طبيعيا في الحروب والفقر والمجاعات "35" في مختلف البلدان "36". ربط الفساد بأرض القداسة والسلام فانه – إضافة إلي أنه غير فني– شكل من أشكال المغالطة التي لا تقنع، وقد سبق أن أشرنا إلي ان الفساد يتطلب طرفين ولا يمكن أن يقتصر على طرف واحد، فإذا كان اليهود يحملون بذور الفساد فان عدم القيام بالواجب هو الفساد بعينه، فلماذا يتحمل اليهودي وحده مسؤولية تهاوننا في الارتفاع بمستوانا إلي مستوى الأرض وما فيها من مقدسات .

ويتصل بهذا الأمر أن الكاتب جعل كلا من درويش ومحمود وإبراهيم وغيرهم من شخصيات الرواية شخصيات غير فاضلة، فكيف يتصل من ذلك ويرمي كل شيء على اليهود، وان اليهود الذين قدموا يحملون بذور الفساد ما كان لهم أن ينجحوا في أوهامهم لولا الاستعداد الذي وجدوه في أصحاب الأرض ممن حاولت الرواية نفسها جعلهم صنائع شهوة يؤثرون الذات على الأرض والموضوع معا. ثم أن الخطيئة إنسانية أول الأمر وآخره، وقد حفظ لنا التاريخ بعض الأسماء ممن كانوا في هذه الأرض وكانوا من الفاسدين، وانطلاقا من هذا فاننا نرى ان حمل المسؤولية على طرف دون طرف تضليل حمل لا يخلو من عدم تبصر.

أما وجهة نظرها من الشخصيات فإنها تتوزع على شخصيات عربية عدائية طبعا وهي من طبيعتها نعت ساراي بأبشع الأوصاف كما فعل الكاتب فهي" بنت ستة وستين "ص142، وهي مجرمة حينا

"ص139و142و145"، وآفة مجرمة حينا اخر "ص145"، بل إن بعض الشخصيات لا تملك حتى وهي تمتدحها أن تصفها بالملعونة "ص126"، بل " إنها الداء والبلاء "ص96"، والمجرمة التي تتسبب في الدمار والموت "138".

اما اليهود فان بعضهم يحثها على الضحك على الإنجليز وسلبهم أموالهم لأنهم جوييم "ص126"، أما البعض فلا يرون فيها اكثر من " موتورة مغرضة مصابة بعمى الغيرة والحقد "ص171".

والملاحظ أن الدعوة إلي الضحك على الإنجليز تقولها عجوز يهودية إلي محمود المعتبر زوجا لساراي ، وفي هذا نوع من الإيحاء بان اليهود يسمحون لبناتهم وزوجاتهم أن يسخرن أجسادهن من اجل المال، وهو أمر غريب يتناقض مع ما نعرفه عن الدين اليهودي الذي يحرم الزنا.

وواضح أن رسم ساراي مضطرب لا يميز بين ما تقتضيه الفنية وبين ما يعتمل من مغالطات في منهج الكاتب، فوصف ساراي بالإجرام والتسبب في البلاء والداء والقتل إلي حد اللعنة وصف تجيء عن طريق مستهتر كدرويش حمزة، أو بواسطة لص كابراهيم، أو عن طريق منقلب كمحمود، وهم شهود فاقدوا الأهلية، ومن هنا فانه لا يعتد بأقوالهم، والمتتبع لظروف هذه الأوصاف يجد انهم أطلقوها بعد انقلاب الوضع فلماذا كانوا عنها ساكتين حين كان الوضع مستويا يجري في صالحهم، ولماذا تأخروا فيها إلي ما بعد انتهاء ما بينها وبينهم، أن تطلع الغريق إلي قشة يتعلق بها لا يمنع من انه لا يحسن السباحة، وانه كان عليه قبل أن يدخل إلي البحر أن يعد له العدة المناسبة بدل قذف الناس بالتفرج عليه وهو يغرق.

على أن ما سبق لم يمنع الباحث من أن يزعم أن الكاتب وان جهد في رمي ساراي بمختلف النعوت بصورة مباشرة وغير مباشرة إلي حد أن أكثرها كان فجا دعائيا متطرفا إلي ابعد الحدود إلا انه استطاع في بعض الأحيان أن يقدم البطلة من خلال الحدث نفسه مما طوع الشخصية وساعد على إمكانية حدوث تطور في ملامحها، وخاصة حين ينهي الرواية بموت ساراي بعد أن مهد بافتراقها عن محمود معنويا إلي قرب نهايتها وموتها ماديا.

وواضح أن الغانية في الوارث ومن جانبي الطريق تلتقيان في أنها صبية وافرة الحظ من الجمال، وان غايتها المال تتنقل من رجل إلي رجل جريا وراء المادة، وان نهاية الغانية كانت في الروايتين الموت على يد العشاق، مما يدل على خلفية خلقية ينال فيها الإثم عقاب ما اقترفت يداه.

وإذا كانت السمة المميزة للشخصيتين هي أن الكاتب كان يتدخل في حياتيهما إلي حد الإسراف فان الرواية الفلسطينية قد اتخذت إلي جانب صورة الغانية صورة الوجودية وان تدخل الروائي فيها قد كاد يختفي تماما، وقد ظهر هذا الاتجاه في المسار لافنان القاسم وثلاثية فلسطين لنبيل خوري.

الهوامش

1- CHARLOTTE WARDI : LE Juif dans le roman français, 1933-1948, Editions A.G.NIZET, Paris1972, p .23.

2-المورفولوجيا الاجتماعية:موريس هالبواك.ترجمة:حسين حيدر. منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية.بيروت باريس الجزائر 1986 ص 113..

3-المادية التاريخية : ف. كيللي وم .كوفالزون، تعريب :احمد داود، دار الجماهير دمشق. 1970ص336، وانظر:الأساطير والخرافات عند العرب: محمد عبد

المعين خان . دار الحداثة .بيروت1982. الطبعة الرابعة. ص74 –75

4–علم الاجتماع عبد الحميد لطفي دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت1981ص105

5– أزمة الجنس في القصة العربية :غالي شكري منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الثالثة 1978ص171

6–صورة المرأة في الرواية المعاصرة. طه وادي دار المعارف الطبعة الثانية 1980ص56

7– تجارب في الأدب والنقد دكتور شكري عياد الكاتب العربي القاهرة1977ص33

8–الأصح أن يقال استر بدلا من استير، وذلك لان الأسماء لا ينبغي أن تترجم وإنما يجب فيها أن تبقى على حالها إذا انتقلت من لغة إلى أخرى،واستر يهودية تزوجها أحشو رش –اجزركسيس – ملك فارس485–465 ق م فنالت منه العفو الشامل عن شعبها، ولها سفر من أسفار العهد القديم يرجع تاريخه إلى ما قبل سنة 114 قبل الميلاد وهو من أسفار الأبوكريفا، أي الأسفار التي لم يعترف بقدسيتها، فحذفت من الكتب المعترف بها وطبعت على حدة، ويحتفل اليهود في ذكراها كل عام بعيد الفوريم .انظر: المنجد في اللغة والإعلام. ص40، وانظر أيضا : تاريخ العلم.العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد ت :لفيف من العلماء الجزء الخامس .دار المعارف بمصر. القاهرة 1971. ص47. وانظر أيضا Petit la P120:rousse

9– الوارث .خليل بيدس . مطبعة دار الأيتام السورية . القدس 1920

10– من جانبي الطريق كامل كاشور مكتبة الثقافة العربية بيروت1969

11–ثلاثية فلسطين نبيل خوري دار الشروق بيروت1974

12–المسار. أفنان القاسم المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت1981

13–عائد إلى حيفا غسان كنفاني دار العودة بيروت1969

14–الصورة الأخيرة في الألبوم : سميح القاسم دار ابن خلدون بيروت1980

15– البجروت هي البكالوريا في إسرائيل وهي التي تخول لصاحبها الالتحاق بالجامعة.

16–قصص وأصحابها : ناصر الدين النشاشيبي. منشورات المكتب التجاري للتوزيع والنشر. بيروت.1962

17– نبتة في البيداء : فتحية محمود الباتع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر

18–الهجرة إلى الجحيم :محمود شاهين،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت

19– الرواية العربية بين الواقع والأيديولوجية :محمود أمين العالم، يمنى العيد، ونبيل سليمان . دار الحوار. اللاذقية ص

20– خليل بيدس : رائد القصة العربية الحديثة في فلسطين . ناصر الدين الأسد . معهد الدراسات العربية العالية القاهرة1963ص74

21–الأسس النفسية للابداع الفني في الرواية: دكتور مصري عبد الحميد حنورة الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1979ص40

22– للتفاصيل أنظر :الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون الدكتور لوي كاردياك تعريب وتقديم الدكتور عبد الجليل التميمي منشورات المجلة التاريخية المغربية وديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر تونس 1983

23–تطور الرواية العربية الحديثة في مصر1870–1938 دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة1983ص146

24– الرواية في الأدب الفلسطيني : احمد أبو مطر المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، وانظر للمؤلف نفسه أيضا، دراسات في الأدب الفلسطيني : دار الطليعة للطباعة والنشر الكويت1979ص96

25–– الرواية في الأدب الفلسطيني ص 263

26–الأسس النفسية للابداع الفني في الرواية ص48

32– الساقطة المتمردة خالد القشطيني المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت1980ص20

37–الساقطة المتمردة ص25.

51-Charlotte wardi, Le juif dans le roman francais1933-1948, Edition A.G. Nizet, Paris 1972,P135-193

98–حينما طلب من عزيز ألا يذكر أمامه اسم هذه الفاجرة ص63

99–حين أخبرت زوجها بان استير لا تعجبها لأنها قليلة أدب ص79

100–وذلك في معرض إغراء عزيز على قبوا ما تطلبه منه استير أنظر ص27

103– حين يجعلها تقول عن نفسها انهالا تحب التهتك والدعارة الخ..ص7

145–فلسطين في الرواية العربية صالح أبو إصبع مركز الأبحاث بيروت

157– الساقطة المتمردة ص157

158–المصدر السابق ص113–118



البرنامج الثقافي الذي أنجزته الجاحظية في الفترة الممتدة بين جوان 2001 – مارس 2002

●**محاضرات وندوات وعروض**

2001/05/23 :
*محاضرة للسيد بوكرش محمد، بعنوان: «"الكمال" في ما خفي عن الرازي وجابر بن حيان».

2001/05/30:
*مونولوج للفنان: عماد سعدون بعنوان: "مساء الخير يا عرب".

2001/06/06 :
*محاضرة للدكتور: نصر الدين سعيدوني بعنوان: "الدولة والمجتمع في الجزائر".

2001/06/13 :
*محاضرة للأستاذ محمد بغداد بعنوان: "الخيارات المستقبلية للتيارات الإسلامية".

2001/06/20 :
*الأستاذ عبد الرحمان زناقي في محاضرة بعنوان: "السريالية في رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للأديب الطاهر وطار.

2001/06/27 :
*حفلا ابتهاجيا بنيل الأستاذ إبراهيم سعدي جائزة الرواية "مالك حداد" التي نظمتها الرابطة أحلام مستغانمي مع رابطة كتاب الاختلاف.

2001/07/04 :
*محاضرة للأستاذ لحسن مبارك بعنوان: "الاسترخاء".

2001/07/11 :
*ندوة حول: "الأمازيغية وبأي حرف نكتبها" شارك في تقديمها أساتذة مختصين.

2001/07/18 :
*محاضرة بعنوان: الإباضية في زنجبار" يقدمها الأستاذ قاسم الشيخ بالحاج مؤلف كتاب "مذكرات من أعماق جزيرة زنجبار".

2001/07/24 :
*حفل اختتام الموسم الثقافي 2000-20001.

2001/09/17 :
*محاضرة للأستاذ عبد المجيد شيخي "اقتحام الاستعمار الفرنسي للجزائر العاصمة".

2001/10/03 :
*الدكتور ابو العيد دودو في جلسة ثقافية.

2001/10/10 :
*محاضرة للأستاذ الباحث محمد سعيدي بعنوان: "تعاملنا مع الثقافة".

2001/10/17 :
*محاضرة للدكتور علي بن محمد بعنوان: "المنظومة التربوية واقع وآفاق".

2001/10/24 :
*مونولوج للفنان حوات لخضر بعنوان: "ذاكرة الشعب الجزائري".

2001/11/05 :
*حفل توزيع جائزة مفدي زكرياء للشعر المغاربي.

06 و 2001/11/07 :
*ندوة حول الشعر المغاربي الحديث يشارك فيها عدد من الأساتذة والنقاد من الجزائر، تونس، ليبيا والمغرب.

2001/11/14 :

*محاضرة للأستاذ بوزيد عمور بعنوان: "واقع الموسيقى الأندلسية في الجزائر".

2001/12/18 :

*محاضرة للدكتور محمود بوعياد بعنوان الحافظ التنسي مؤرخ المغرب الأوسط.

2001/12/25 :

* محاضرة للأستاذ محمد بغداد بعنوان: قراءة في خطاب النخبة الصوفية.

2002/01/9:

*محاضرة للدكتور سعيد بوطاجين حول الكاتب المغربي الراحل محمد زفزاف.

2002/01/16:

*محاضرة للأستاذ مصطفى هشماوي بعنوان الرعيل الأول من الطلبة الجزائريين والثورة.

2002/01/30:

*ندوة حول مفهوم الدولة الإسلامية في عصر العولمة. بمشاركة الدكتور بوعمران الشيخ الدكتور عمار طالبي. الدكتور عبد الرزاق قسوم الأستاذ الهادي حسني.

2002/02/6:

* قراءة في دواوين الجاحظية الصادرة في 2001/2000 للدكتور علي ملاحي.

2002/02/13:

* قراءة في قصص وروايات الجاحظية 2001/2000 الدكتور حسين أبو النجا.

2002/02/20:

* ندوة حول الملتقيات الجامعية يشارك فيها الدكاترة سعيد بوطاجين/ نور الدين السد/ عبد الحميد بورايو/ أحمد حيدوش.

2002/02/27:

*محاضرة للدكتورة نبيلة بوطاجين حول أعمال الطاهر وطار.

2002/03/6:

*روايتان فلسطينيتان تقديم د.حسين أبو النجا.

2002/03/13:

* تاريخ 19 مارس من منظور المجاهدين مسامرة للمجاهد الرائد الأخضر بورقعة.

2002/03/20:

* احتفال بيوم الشعر العالمي تكريم شاعر.

2002/03/27:

* ندوة حول اللهجات الأمازيغية بمشاركة الدكاترة محمد شفيق/ أيت عمران/ أبراز نصيرة.

●الأمسيات

2001/05/16 :

*أمسية مع مجموعة من شعراء الشعر الشعبي.

2001/10/15 :

*أمسية شعرية: قراءات بالفرنسية للشاعرة آمال بشيري.

2001/10/31:

*أمسية مع الطرب الأندلسي تتخللها قراءات شعرية.

2001/07/16 :

*حفلا ابتهاجيا على شرف الشاعر عادل صياد بمناسبة صدور ديوانه "أشهيان" مع بيع بالإهداء.

2002/01/24: أمسية شعرية مع مجموعة من الشعراء.

●المعارض

2001/07/04 :

*افتتاح معرض الفنانة التشكيلية "صليحة خليفي".

2001/10/03 :

*افتتاح معرض للرسم على الزجاج للفنانين: نور الدين هشام حجاج ورحال فاطمة.

2001/10/17 :

*افتتاح معرض للفنون التشكيلية مع الفنان: بوعلام مبركي.

2001/10/31:

*افتتاح معرض للفنون التشكيلية مع الفنان محمد بوكرش.

الكتب والمجلات الواردة للتبيين



النهج:
ع26، 2001، مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي دار الطليعة، بيروت



شعر عنترة
دار الطليعة ، بيروت: دراسة تطبيقية على نظريات الشك في شعر الجاهلية



التعريف ببونة إفريقية
أحمد بن قاسم البوني:، بلد سيدي مروان شريف سلسلة لجنة الثقافة. السياحة والرياضة للمجلس الشعبي البلدي لعنابة.

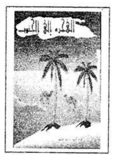


رائحة الكلب (رواية):
جيلالي خلاص: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار.



الفصول الأربعة:

مجلة فكرية ثقافية تصدر عن رابطة الأدباء والكتاب الليبيين



الرحلة إلى الجنوب
د.جعفر قاسم



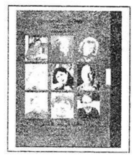
الانتظار الصعب
عبد العزيز الدروبي: (قصص)



الشك في أدب الجاهلية
دار الطليعة ، بيروت: قراءة جديدة لقضية
د.مصطفى الجورو



علامات: ع14، 2000، المغرب



مختارات من الشعر الدانماركي
د.زهير شليبة



ميخائيل باختين
د.زهير شليبة: ودراسات أخرى عن الرواية
دار حوراى، سوريا